AUGUST LUDWIG HÜLSEN UND DER BUND DER FREIEN MÄNNER

INAUGURAL-DISSERTATION
DER HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT JENA ZUR ERLANGUNG DER DOKTORWÜRDE
VORGELEGT VON

WILLY FLITNER
AUS RUHLA IN THÜRINGEN



DRUCK VON GOTTFR. PÄTZ IN NAUMBURG A. S.
1913

Genehmigt von der philosophischen Fakultät der Universität Jena
auf Antrag des Herrn Prof. Dr. Bauch

Jena, den 14. Dezember 1912 M. Wien z. Zt. Dekan

HERRN DR. HERMAN NOHL
GEWIDMET

DIE GESELLSCHAFT DER FREIEN MÄNNER

„Wir kennen uns seit mehreren Jahren und haben miteinander schöne Tage gelebt. Freier war nie eine Verbindung als die unsrige. Mit einem fremden Namen und aus allen meinen Verhältnissen herausgerissen, ging ich im Jahre 1794 in die Welt. Ich suchte Menschen und fand sie. Keiner von uns ist der gepriesenen Männer einer: aber niemand von uns fürchtet sich auch mit eignem freiem Bewußtsein aufzutreten und zu dem Zeitalter zu reden."
(Hülsen an Schleiermacher, 26. Januar 1800.)

Die bisherigen Darstellungen geben Hülsens menschliche Eigenart und seine philosophische Fähigkeit im ganzen richtig wieder, erschöpfen aber die objektiven Zusammenhänge nicht, für die Hülsen von Bedeutung ist. Weil man durch die Athenäumsaufsätze und Schlegels „Parteilichkeit für Hülsen" auf diesen Repräsentanten der Romantik aufmerksam wurde, sah man ihn hauptsächlich in seinen Beziehungen zur romantischen Literaturschule. Hülsens geschichtsphilosophische Schrift wurde infolgedessen philosophisch kaum beachtet. Man untersuchte sie auf das hin, was Schlegel und Novalis begeisterte, auf Schlegelschen Fichteanismus, auf ihre Ironie, ihre Form: Dinge, die Hülsen ganz unwesentlich waren.

Dieser neue Versuch einer Behandlung Hülsens will die viel reicheren Beziehungen des Mannes zur Zeitgeschichte darstellen. Wie Hülsen die geistige Revolution und die Fichtesche Philosophie erlebt, seine Lebensführung mit seiner Spekulation vereinigt und seine eigentümliche Auffassung des Fichteanismus allmählich zu einer vollkommen monistischen Philosophie durchführt: diese Bezüge verknüpfen Leben und Denken dieses Philosophen, so arm es auch an Gelingen und an weiter verwertbarer Arbeit war, mit der ganzen inneren Geschichte des damaligen Deutschland. Sie machen ihn zum Mittelpunkt einer *besonderen* frühromantischen Bewegung, die unmittelbar von Fichte ausging und ihre eigene Entwicklung nahm, die einen bestimmten Kreis von Menschen beschäftigte und die geistigen Kräfte der Zeit an ihrem Teil ebenso verrät, als die bekannteren Zweige der romantischen Bewegung. Für die Darstellung von Hülsens historischer Stellung entsteht also zugleich die Aufgabe, diesen zweiten frühromantischen Kreis zu zeigen, mit dem Hülsen viel enger verwachsen war, als mit dem Schlegelschen. Es war das die „literarische Gesellschaft" oder „Gesellschaft der freien Männer", eine Vereinigung von Schülern Fichtes, die in den Jahren 1794—99 in Jena als akademische Gesellschaft bestand.

Ihre bekanntesten Mitglieder sind außer Hülsen: Herbart, J. D. Gries, Johann Smidt, Rist, Berger, Böhlendorff, Fischer aus Bern und Friedrich Köppen. Der Literaturgeschichte ist die Gruppe durchaus bekannt, wird aber in den Darstellungen, die vorwiegend von der schönen Literatur ausgehen, selbstverständlich nur wenig berücksichtigt.

Wenn hier von Romantik gesprochen, der Kreis der freien Männer ein romantischer Zirkel genannt wird, so geschieht das im Sinne Wilhelm Diltheys, der mit dem Ausdruck nicht nur die Bestrebungen einer zufällig zusammengeratenen Gruppe, sondern die ganze im gleichen geistigen Klima und unter den gleichen wirtschaftlichen Bedingungen aufgewachsene Generation Schlegel, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Humboldts versteht. Der Bund der freien Männer ist eine bedeutende Erscheinung in dieser Generation. Wie die Athenäumsgruppe ist dieser Kreis ganz auf persönlichen Beziehungen begründet; wie dort hat sein enges geselliges Leben die Revolution zum Inhalt, die damals überall ausbrach und in Deutschland sich auf rein geistige Wirkungen konzentrierte. Was den freien Männern besonderes Interesse gibt, ist einmal, daß sie am frühesten gesellig verbunden auftreten, vor allem, daß sie Bestrebungen und Gesinnungen haben, die der Athenäumsgruppe fehlen, für die Generation aber von größter Wichtigkeit sind: das Interesse am Staat und eine starke pädagogische Tendenz — beides das Erbe Rousseaus. Dadurch sind Männer wie W. v. Humboldt und Niebuhr, die man zweifellos nicht aus der Romantik herausstreichen wird, dieser Gruppe viel näher verwandt, als etwa Novalis oder Tieck. Und in diesen Besonderheiten äußern sich einige Wirkungen des Fichteanismus, die in der übrigen Romantik viel weniger zu verfolgen sind. Fichtes unermeßlicher Einfluß auf die Generation, die Durchsetzung des Lebens mit Philosophie, wonach die ganze Epoche strebt, ist nirgends so sichtbar wie in diesem Bund von Fichtes Schülern.

Und in einer weiteren Beziehung wird das Studium dieser Gruppe interessant, indem in ihr die typische Entwicklung der Kant-Fichteschen Philosophie zum Pantheismus in Fichtes eigener Zone zu sehen ist. An allen Orten ergab sich damals zu gleicher Zeit die Ausgestaltung des neuen Pantheismus aus der Bewußtseinsphilosophie heraus. Schelling war in dieser Entwicklung der philosophische Führer, in der Mystik Hardenbergs, Schleiermachers, Baaders endete sie. Unabhängig von ihnen veranlaßte innerhalb des Kreises

der freien Männer Hülsen aus seiner eigenen Verfassung heraus den gleichen Fortgang von Fichte zur Mystik.

Die Teilnahme der freien Männer an der geistigen Arbeit der Generation darzulegen, wird dadurch erleichtert, daß kaum sonst wieder die Gemeinsamkeit der Aufgaben in einer Epoche so deutlich ist. Kaum eine andere Generation sondert sich von der vorausgehenden so scharf in ihren Neigungen und Plänen, ihrem Geschmack und ihrer ganzen Lebensansicht. Die führenden Geister der Zeit sind alle um 1770 geboren, in den 1790 er Jahren machen sie ihre Lehrjahre durch. Aus der Entwicklung Deutschlands ist die bei allem Reichtum große Gleichartigkeit der Generation verständlich. Die politische und wirtschaftliche Enge begünstigte die innige Aufnahme des gemeineuropäischen Kulturbestandes; mit dem Entstehen der selbständigen Produktion verursachte sie dann wieder die eigentümliche Absonderung vom Ausland. Die geistige Verselbständigung Deutschlands trat ein, als die 1770 er Generation aufwuchs. In allen Produktionen dieser Menschen ist darum auch ein festgeschlossener Umfang von Bedingungen erkennbar, wie das Dilthey in Erlebnis und Dichtung und im Leben Schleiermachers entwickelt hat. Man kann aus dem Ganzen der Bedingungen den Spielraum ermessen, der diesem Geschlecht zur Entfaltung überlassen war, woraus sich dann eine Reihe von Zeiterscheinungen erklären: gewisse Schranken, mit denen große Geister uns Späteren behaftet erscheinen, das Mißlingen gut angelegter Arbeiten, die Einmütigkeit aller Reformatoren in ihrem Ziele, und als Folge davon das starke Gefühl der Zusammengehörigkeit, das die führenden Geister belebte.

Der Generation ist das selber zum Bewußtsein gekommen. So spricht Niebuhr schon von der um 1750 geborenen Generation als von einem Ganzen und sondert sie damit von der seinigen ab. Am schönsten ist Johann Georg Rist das Gefühl für seine 1770 er Generation aufgegangen. Seine Betrachtungen sind besonders wertvoll, weil hier einer der freien Männer selber seine Genossen unter diesen Gesichtspunkt stellt. Wie durch Goethes Dichtung und Wahrheit ist es damit möglich, eine Epoche aus ihrer eigenen Beurteilung kennen zu lernen. 1833 schreibt Rist, damals Sektionschef in der schleswigschen Regierung, zur Biographie seines Freundes Berger einen Anhang, im wesentlichen um die Jenaer Studentenzeit, die beide gemeinsam verlebt hatten, in ihrer Eigenart hinzustellen, was dem eigentlichen Biographen Ratjen nicht möglich war.

Für die Darstellung der geistigen Bedingungen des Hülsenschen Kreises kann nichts Prägnanteres zusammengestellt werden, und es gibt zugleich einen Einblick in eins der zahlreichen Dokumente über den Kreis, wenn wir uns an Rists Ausführungen halten. Rist sucht die Studienzeit Bergers nicht als Vorbereitung auf das Mannesalter, sondern aus ihrem Eigenwert zu würdigen; er stellt deshalb seinen und Bergers Jenaer Freundeskreis in großem Rahmen, auf dem Untergrund der ganzen Epoche dar. Das Absichtliche daran wird noch auffallender durch die Wiederholung dieser Betrachtungen in Rists Memoiren.[1]

Dem gereiften Staatsmanne mit seiner Menschenkenntnis und Geschichtserfahrung erscheint seine Jugend von ganz fremden Inhalten erfüllt: von Begeisterung für Dichtung und Philosophie, von utopistischer Spekulation über Staat und Gesellschaft. Nun sieht er in diesem Fremdartigen Gemeinsamkeiten seines Zeitalters: Jeder Tag beende eine alte Generation und beginne eine neue, unmerkliche Übergänge führten zu den großen Kontrasten aufeinanderfolgender Epochen. Dem rückschauenden Auge stellten sich aber Gruppen zusammen, und die Aufgabe der Geschichte sei es, sie voneinander zu sondern.[2] „Die Schicksale der einen (Generation) reagieren auf das Wollen der nächsten; ein andres als die Väter wollen die Söhne, ein andres als die älteren, die jüngeren Brüder." „Ältere und jüngere Zeitgenossen handeln und leiden gemeinschaftlich; doch jedes dieser Geschlechter unter andern Bedingungen, unter eigentümlichen Eindrücken und Antrieben." Von den Eindrücken und Antrieben seiner eigenen Generation sucht Rist dann eine Anschauung zu geben. Eine bis dahin unerhörte Loslösung vom Überlieferten scheint ihm das wichtigste Anzeichen dieser Mächte: während die Väter durch die geringfügigsten Veränderungen sich in heftige Erregung bringen ließen, einen gesicherten Gang in gesicherten Wegen gingen, wurde für die Jugend Tadel des Bestehenden und Zersetzung des in langem Brauch Geheiligten zur Regel. Die Macht der Aufklärung wurde in ihren äußersten Folgerungen erst von dieser ganz in ihr aufgewachsenen Generation gespürt. Rist erwähnt die Wirkung des Theaters und der Freimaurer mit ihren Ideen von allgemein menschlichen Gütern, vom vernünftigen Staat, „von Sprengung der Ketten und von Freiheit der Völker". An die Monarchie stellte man die höchsten Anforderungen; man empfand eine gefährliche Ehrfurcht vor den Regenten, von denen man eine vernünftige ideale Regierung

[1] I, S. 56—65. [2] Ratjen S. 55 ff.

erwartete, die kein Staat geben konnte. Was man von englischen Reisenden von der Vorbildlichkeit Englands hörte, spannte diese Erwartungen aufs höchste an. Die aufklärerische Literatur ätzte solche Furchen noch tiefer. Dazu kam die erste Wirkung der kritischen Philosophie: was man zunächst an Kant sah, war eine trostlose Zertrümmerung aller, gerade der unbestrittensten Grundsätze. Auch das bestärkte die Loslösung vom Alten. Man entwöhnte sich, nach Geburt, statt nach Verdienst zu werten, und an Zuversicht auf eigenes Verdienst war keine Zeit kühner, als diese endende Aufklärung. Rist beobachtet, wie das Gefühl deutscher Vorzüglichkeit damals stark erwachte. Der Mensch war stolz, daß er es soweit gebracht, „er entdeckte immer mehr Züge der Gottähnlichkeit", an sich. Es entstand die bis dahin in solcher Intensität noch unerhörte Ahnung großer Dinge in naher Zukunft. Wie erschütternd das gespürt wurde, errät man aus den starken Worten, die Rist auf die Schilderung dieser Zukunftsfreudigkeit verwendet. Heute ist dem kühnsten Utopisten eine solche Empfindung kaum mehr möglich. In den 1790er Jahren fällt nun unter die aufgeregte Jugend der Schlag der französischen Revolution; die große Zeit schien da zu sein.

In solcher Verfassung läßt Rist die junge Generation ihre Lehrjahre antreten: in gänzlicher Unbestimmtheit der Aufgaben, voller Ahnungen, mit nur einem Ziel, das ganz fest stand: sich ungehemmt auszubilden. Die Gefährlichkeit einer solchen Einstellung führt sich Rist eindringlich vor; diese Generation sei „zu inneren und äußeren Kämpfen" herangewachsen, „die ihresgleichen nicht gehabt", die gerade die feineren Seelen am gefährlichsten mitgenommen hätten. Rist sucht damit die Härte des Eindrucks zu mildern, den ihm das mißlungene Leben vieler Freunde und die geringe Zahl der Gewinste macht. „So ist keiner Zeit geschmeichelt worden, so haben günstige Aspekte keiner geleuchtet", darum dürfe man mit jener Zeit nicht zu scharf ins Gericht gehen.

Die Schwierigkeiten für eine so revolutionär gestimmte Jugend wuchsen erst recht an, als die jungen Leute auf den Universitäten mit der neuen deutschen Bewegung bekannt wurden. Diese Bewegung, deren eigentümliche Grundzüge von Herman Nohl aufgezeigt sind,[1] arbeitete schon seit zwei Generationen an der Überwindung der Aufklärung, revolutionierte also die Revolution, in der die Jugend groß wurde. Erst in den 1790er Jahren lag diese

[1] Logos II (1911/12) 350 ff.: „die deutsche Bewegung".

neue Welt in klassischen Formen fertig da: Kants neuer Aufbau der idealistischen Weltanschauung; die große Dichtung, in der sich der Irrationalismus der Herder-Goetheschen Generation mit seinem Verständnis für Geschichte und Poesie und seinem Naturgefühl den höchsten Ausdruck gab. Beide Zweige der neuen Bewegung wirkten zuerst nur auf eine umgrenzte Zahl von Literaten und Gelehrten; sie blieben der Masse der heranwachsenden Jugend fremd, bis die Universitätsjahre kamen. Aufklärung und ästhetische Bewegung stießen nun in den jungen Leuten zusammen; und in der Verarbeitung dieses Gegensatzes entsteht die Eigentümlichkeit der romantischen Generation. Fichte hat am Beginn dieser Auseinandersetzung seine Mission gehabt. Alle gehen durch ihn hindurch und lassen sich von ihm die Formung geben, in der dann die neuen Aufgaben gelöst werden. Bisher hatte die Kantische Philosophie wesentlich negativ gewirkt, zersetzend und auflösend; so stellte es auch Rist dar. Durch Fichte, zu dem Reinhold nur ein Vorspiel gewesen war, wurden nun zum ersten Mal die positiven Seiten der Philosophie auf die Masse der Gebildeten wirksam.

Das neue Evangelium traf „alle in ähnlicher Richtung strebenden Geister wie ein elektrischer Schlag". Es wirkte zunächst durch Fichtes bloße Persönlichkeit. Fichte war aus der untersten Schicht zu führender Stellung aufgestiegen, vielleicht brachte er von da das Gefühl des Gegensatzes gegen die bestehenden Verhältnisse mit. Dies wie seine ständige Tendenz sich durchzusetzen, die ständige Kampfbereitschaft, die kühnen Töne seiner ersten politischen Schriften, die rednerische Kraft mußten ihn der jakobinischen Jugend sympathisch machen. So konnte er die Einflüsse Rousseaus, des Vernunftrechts, der Gleichheits- und Toleranzbestrebungen des 18. Jahrhunderts mit dem richtigen Pathos steigern. Seine Ethik des Gelehrten forderte rücksichtslose Wahrheitsliebe, strengste Untersuchung und Umgestaltung alles dessen, was der „Vernunft" widerspricht. Das weckte in der Jugend einen politisch-pädagogischen Trieb, der Deutschland politisierte und den folgenden Generationen verblieb, wo er unter dem Einfluß anderer romantischer Gedanken, besonders durch die Freiheitskriege, teilweise in die völkische Bewegung umgebogen wurde.

Nicht weniger revolutionär, aber rein auf die Innerlichkeit gerichtet, ist der zweite Faktor von Fichtes Wirkung: die Verkündigung eines *neuen Menschen.* Inhaltlich wird dieses neue Ideal als Ein-

heit aller menschlichen Kräfte und Einigkeit des Menschen mit sich selbst beschrieben. Eine Errungenschaft der ästhetischen Generation wird mit ihm der Jugend überliefert. Der Rationalismus der Aufklärung hatte den Menschen schematisch gemacht, seine organische Einheit „getrennt“: die deutsche Bewegung arbeitet immer an dem Problem der Aufhebung aller Trennungen. Mit Fichte wird nun die kritische Philosophie das Organ, die Einheit des Menschen zustande zu bringen. In der Philosophie besinnt sich der Mensch auf sich selbst, entdeckt in sich einen einheitlichen Zusammenhang seines Geistes, dessen Zielpunkt mit dem schöpferischen Prinzip der Welt überhaupt identisch ist: die Ichheit ist Quell aller Realität. Durch Philosophie erhebt sich der Mensch über die gemeine Wirklichkeit in die höhere Sphäre der „Bewußtheit“; und in dieser durch Wissenschaft herbeigeführten Bewußtheit erblickt die junge Generation die große Steigerung, das Ereignis der Zukunft, auf das sie eingestellt war. Indem dann „Bewußtheit erstreben“ mit „Bildung“ des rohen Naturwesens zum „ganzen Menschen“ gleichgesetzt wurde, erhielt die Philosophie ihre zentrale Stellung in der Epoche. Sie blieb nicht mehr eine Sache der Fachleute und gelehrter Bücher, sondern wurde eine Frage der inneren Kultur. Es gab in ihr eigentlich keine Dilettanten. Philosoph sein war kein besonderer Beruf, der Philosoph war „vom Menschen nicht zu trennen“.[1] Nach Wissen und Bildung ringen alle bedeutenden Menschen der Generation unablässig, begünstigt von den wirtschaftlichen Verhältnissen, die jede groß geartete Betätigung auf anderem Gebiete unterdrückten.

Die Erhebung des Menschen zur Stufe der Bewußtheit war für Fichte gleichbedeutend mit Selbstbesinnung; darin liegt ein weiterer Faktor seiner Wirkung. In sich selbst, dem von allen äußeren Einflüssen unabhängigen Wesen des Menschen, fand er die Ichheit, im Menschen den „Träger des Universums“. Die geistige Welt trat der gesamten Außenwelt als das Höhere gegenüber, sie bestand in sich, bildete ein in sich geschlossenes Reich. Diese Lehre gab den jungen Leuten ein unsagbares Kraftgefühl, und wurde sie noch ergänzt durch die vielleicht mißverstandenen Formeln von der Einheit aller Geister in *einem* Geist[2], so war auch das überschwengliche Bewußtsein einer Gemeinschaft aller Menschen

[1] Hülsen, z. B. Pop. S. 78. [2] Schlußvorlesung Fichtes, Sommer 1794. (S. W. I, 416).

in Sympathie und Liebe der Jugend vermittelt, wie es die ästhetische Generation von 1750 besessen hatte.

Das neue Kraftgefühl wirkte nicht subjektivistisch, die Willkür entfesselnd, wie ein Teil der Romantik die Fichtesche Selbstmacht des Geistes aufgefaßt hat: der tiefste Antrieb, den Fichte geben konnte, lag für alle, die ihn von Anfang an verstanden, in der engen Verknüpfung des Wissens mit der Sittlichkeit. Die Wahrheit war für diese Form der kritischen Philosophie nur in der Überzeugtheit eines Subjekts da; ihr letzter Grund ließ sich nicht erweisen, sondern war nur in einer Tat, in dem Willensentschluß, wahrhaftig zu sein, vorhanden. Mit einem Appell an das Subjekt begann diese Philosophie und endete wieder mit einer Forderung. Die Wissenschaft wurde damit zugleich Folge und Voraussetzung der sittlichen Besserung. Auch dadurch, als sittlicher Akt bewertet, errang sich die kritische Philosophie ihre einzigartige Stellung.

Jena wurde dieser Bedeutung der Philosophie wegen zum Mittelpunkt des neuen Lebens. Seit den Bremer Beiträgen hatte sich jede neue Inhaltlichkeit ein solches Zentrum in geselligen Zirkeln einer Universitätsstadt gesucht. Die Leipziger, Göttinger, Straßburger Bünde bezeichnen Stufen im deutschen Geistesleben. In Jena mußte jetzt, wo die Philosophie die neuen Inhalte aufsammelte, ein ähnliches Zentrum entstehen. Seinen Ruf erhöhte die Nähe Weimars, die Anwesenheit Goethes und Schillers, die freiheitliche Regierung, die Fichte zu berufen wagte. Die angeregtesten jungen Leute aus dem ganzen deutschen Sprachgebiet sammelten sich hier um die philosophischen Führer an. Fichte kam im Frühjahr 1794, aus seinen ersten Schülern bildete sich die Gruppe der freien Männer. Er war für sie das, was Klopstock für den Hain bedeutet hatte. In diesem Kreis sind nun jene Wirkungen Fichtes auf die Generation im ersten Stadium genau zu verfolgen.

Die Gesellschaft der freien Männer wurde im ersten Sommer von Fichtes Lehrtätigkeit gegründet. In ihrem Namen und ihren Formalitäten knüpft sie an einen Traktat im Teutschen Merkur an[1], in dem eine Reformierung der städtischen Geselligkeit im Sinne der Rückkehr zum Natürlichen diskutiert wird. Der Traktat schlägt die Einrichtung kleinerer Gesellschaften vor, in denen gesetzmäßige Ordnung herrscht und wo nicht nur genossen, sondern auch „nützlich" gearbeitet wird. Eine Anmerkung Wielands emp-

[1] Teutscher Merkur 1793 (Juni) S. 105—43 „die Gesellschaft der freien Männer", ergänzt 1794 (April) S. 269—87.

fiehlt solche Gesellschaften für Akademieen zur Reformierung der studentischen Geselligkeit. Fichte war in dieser Absicht an der Jenaer Gründung beteiligt.[1] Freilich bezweckt sie viel mehr als der Traktat: sie war ein bewußter Anfang von Fichtes Reformen, ein Anfang mit dem Versuch, das studentische Leben zu heben. In Jena waren die Zeiten von Zachariäs Renommisten noch nicht zu lange vorbei; die Studentenorden tobten sich in der rohesten Weise aus. Fichte hatte versucht, sie zu freiwilliger Auflösung zu bringen; das Mißtrauen der Studenten verhinderte es. Diese gröbere Schicht des Ordenswesens blieb also im deutschen Studententum bestehen; alle Versuche einer Verinnerlichung des studentischen Lebens mußten sich daneben stellen, ohne sie verdrängen zu können. Solche Versuche sind im 19. Jahrhundert bis in die Gegenwart hinein immer neu erfolgt und haben sich immer auf Fichte berufen. Die Gesellschaft der freien Männer ist der erste gelungene Versuch. Als Zweck der Vereinigung galt, „die Kultur der Studierenden zu fördern“[2]; der Gegensatz gegen die Studentenorden war selbstverständlich; Mitglieder der Orden wurden darum nicht aufgenommen. Es gab „keinen esprit de corps“, „jeder hielt sich durch den Takt gebunden“.[3] Wer sich an Duellen beteiligte, fühlte sich von selbst ausgestoßen.[4] Die Grundsätze der Gesellschaft formulierte eine Konstitutionsakte, die im Februar 1795 der Behörde eingereicht wurde[5]; sie läßt Fichtes Gedanken erkennen

---

[1] E. H. Meyer (Johann Smidt, Ein Gedenkbuch, Bremen 1873) sagt, die Gesellschaft habe schon vor Fichtes Ankunft bestanden und sei nur durch Fichte umgebildet worden. Die Angabe beruht wohl auf Smidts Brief an Hartenstein von 1842, Kehrbach I, s. V, der durch Smidts Tagebuch widersprochen wird. Dieses vermerkt 1. Juni 1794: „Nachm. bei Meister mit Lindner, Stegemann, Pesarovius, Perret, Krüger, Pohrt, Bärnhoff u. Vegesack, um uns über die Errichtung eines literarischen Klubs oder einer Gesellschaft freier Männer zu beraten.“ Von da an sind die wöchentlichen Sitzungen eingetragen; auch die Umänderung der Gesetze durch Fichte ist 28. August 1794 vermerkt. (Möglicherweise bestand doch, durch Wielands Schwiegersohn Reinhold angeregt, schon eine Gesellschaft, die dem Traktat entsprach und Smidt erfuhr erst später davon. Fichte gestaltete sie jedenfalls um.) [2] Brief Smidts an Treviranus, Bremen 2. Dez. 1795 (hs. Bremer Staatsarch.). [3] Smidt, Herbarts S. W. von Kehrbach I, S. VIII. [4] ib., ein Fall glossiert in Briefen: Horn an Smidt, März 1796; Spiegel an Smidt, 26. März 1796. [5] Im Jenaer Universitätsamt A. A. Loc II, Fach 105, Nr. 1334. Von den Unterzeichnern der Akte sind nur 5 als Mitglieder der Gesellschaft sonst bezeugt. Daß ein Druck vorhanden war, macht ein Brief (Treviranus an Smidt, 26. Dez. 1795) wahrscheinlich. Auch Meusel, Gelehrtes Teutschland gibt ihn an und nennt Fichte als Verfasser; die Schrift ist jedoch „größten-

und bestätigt die Charakteristik, die Rist von den jungen Leuten gibt. Es heißt in der Akte: „Den Zweck der Humanität zu befördern, vereinigen wir uns, um mit vereinten Kräften zur Verbreitung der Wahrheit zu wirken, und ihren Gesetzen allgemeine Gültigkeit zu verschaffen. Wahrheit ist unser einziges, unser höchstes Ziel“.[1] „Wir lieben uns als Brüder und ehren uns als Menschen, und unser Bund trennt uns von keinem, dessen Antlitz menschlich und dessen Herz edel ist.“ Jede Woche soll eine Versammlung stattfinden, dabei sollen Abhandlungen der Mitglieder vorgetragen werden; solche aus nicht-philosophischen Wissensgebieten sind nur erlaubt, wenn sie ihr Thema „aus einem philosophischen Gesichtspunkte“ betrachten. Die Philosophie hat ihre führende Rolle also schon übernommen. In breiter Ausführung findet sich dann das Programm der Gesellschaft in einigen Aufsätzen von Hülsens Freund Berger ausgesprochen, zuerst in der Broschüre, die im Herbst 1794 dänisch, 1795 deutsch unter dem Titel „Die Angelegenheiten des Tages“ erschien; dann wieder in dem Aufsatz „Über die vorhergehenden Bedingungen einer verbesserten Nationalerziehung“.[2] Die Gedanken dieser Schriften sind der Konstitutionsakte offenbar zugrunde gelegt worden; wie denn Berger den größten Einfluß in dem Bunde hatte.

Ganz Fichtesch wird in diesen Schriften die Einheit, Erhebung und Befreiung des Menschen von der Wahrheit erwartet. Sie bringt dem Menschen Einsicht in seine Bestimmung, die er nicht mehr in der Glückseligkeit sucht, sondern darin, „einig mit sich selber zu werden und alles dem Urteil der Vernunft zu unterwerfen.“ Die Erhebung zum Wissen geht übrigens wie bei Fichte echt kritisch über Prüfung, Kampf und Zweifel hinweg: „Unser erster Schritt wird sein die Erfahrungsgegenstände zu betrachten bis wir vorgerückt sind zu dem wichtigen Standpunkt, den wir Zweifel nennen . . . Von dieser Höhe öffnet sich eine weite verworrene Aussicht. Unser Fuß wankt . . . Aber das allmächtige Gebot der Pflicht treibt uns weiter . . . wir werden überzeugt von allgemeinen und ewig gültigen Grundsätzen.“ Wenn dann die Wissenschaft die Vernunft zur Herrschaft gebracht hat, ist der

---

teils von Breuning“ (Smidts Tagebuch; Brief an Treviranus 2. Dez. 1795). Ich habe den Druck nicht auffinden können. [1] Die Regierung verlangte übrigens „die Absicht der Gesellschaft nicht in *Verbreitung*, sondern in Ermunterung zur Erforschung der Wahrheit“ zu setzen, da jenes „nicht zur Bestimmung eines akad. Studierenden gehört.“ [2] In der Ztschr. „Genius der Zeit“ VI, 266—318, auch 1795.

Mensch der Sinnlichkeit entrissen und zum freien Wesen geworden. Diesem müssen Staat und Kirche angepaßt — sie müssen „vollendet“ werden. So unendlich diese Aufgaben sind, gibt der „gegenwärtige Zeitpunkt“ doch „keinen Grund zum Verzweifeln“; er enthält die „Vorbedeutung einer langerflehten Verwandlung der Dinge“: „Frankreichs politische Wiedergeburt und das von Deutschland ausgegangene große Vernunftevangelium“. „Jetzt kommt die Sonne hoch“, „jeder fühlt jetzt seinen neuen Menschenadel“. Berger sieht die utopische Zukunft nahe, wo „Menschenfurcht und Etikette“ nichts mehr bedeuten, wo es „keine Armenhäuser und Hospitäler und Fanglöcher und stehende Heere“ mehr gibt. „Die Gefängnistürmer werden fallen.“ „Sollen unsere Ärzte sich nicht zurufen, auch wir werden einst entbehrt werden?“ Fichtes Optimismus wird von den jungen Leuten unerhört gesteigert.[1]

Das Haupthemmnis einer solchen Verwandlung der Dinge liegt für Berger in dem „Gotischen“ der alten staatlichen und kirchlichen Verfassungen. In beiden Schriften wird die Auffassung Humboldts vertreten, „daß der Staat, das Zwangssystem einen bloß negativen Zweck haben müsse“. Wie die Kirche die Gewissen, darf der Staat dem Bürger die Hände nicht binden: seine Bevormundung darf keinen Schritt weiter gehen, als nötig ist, um die äußere Freiheit aller sicherzustellen. Er muß „ungehinderten Zugang zu einer jeden Stufe von Vollkommenheit und gesellschaftlicher Gültigkeit“ gewährleisten. Und gegen die Bevormundung heißt es: „die Väter werden sich einmal wundern, daß die Regierung für die Bildung der Jugend Sorge tragen muß“. „In einer Gesellschaft, die göttliche Einsetzung der Obrigkeit behauptet, wird man da das Gefühl von Menschenrecht und Selbstwürde erwecken können?“ „Die Unmündigen müssen immer als frei behandelt werden, nur so werden sie es“. „Die Regierung als Vormundschaft muß sich also jeden Tag mehr einschränken“, „ich behaupte, . . . daß wir regiert werden um mit der Zeit selbst regieren zu können; daß die Demokratie die letzte Form ist, wohin alle anderen zielen und daß weise angeordnete Repräsentationssysteme den Übergang bahnen von unseren jetzigen gotischen Verfassungen zu jenem Vernunftzweck“. Diese energischen Töne, die stark an Fichtes erste Schriften, besonders an die Bestimmung

---

[1] Vgl. dazu Bestimmung des Gelehrten, Reclam S. 56, S. W. VI, 342, wo „die Fruchtbarkeit des Bodens sich vermehren, das Klima stets milder werden“ soll.

des Gelehrten anklingen, haben noch durchaus den Geist der Aufklärung; was über die Aufklärung hinausgeht, ist der Fichtesche Begriff des neuen Menschen der durch Selbstkenntnis frei ist. „Diese Selbstkenntnis ist einzig und allein das Werk der Philosophie". „Die Aufgeklärten und denkenden in der Gesellschaft", die in der Gegenwart schon Philosophie besitzen, müssen nun handeln, „der neue Strom von Ideen" ruft sie auf. Daß sie ihre Pflicht einsehen, ist das „Bedürfnis des Tages"; Erforschung und Verbreitung der Wahrheit ist ihre Aufgabe.

Beide Schriften geben nun ein äußerst eigentümliches Mittel dazu an: sie wollen die Reformation durch eine höhere *Geselligkeit* herbeiführen. Der Mensch sei zur Gesellschaft erschaffen, „das einzelne vernünftige Wesen, um seine Bestimmung zu erfüllen, muß sich auf das genaueste verbinden mit der ganzen ververnünftigen Welt außer sich". Daraus „fließt unmittelbar die Pflicht in kleinere abgesonderte Gesellschaften zu gehen, die zur Beförderung moralischer Absichten bestimmt sind". Solche Bünde „sind eine Werk der Freiheit ... es ist der Mensch selbst, welcher hier handelt." Mit Verachtung wird die alte Geselligkeit abgewiesen, die auf „leere gesellschaftliche Zeremonie" hinausgeht. „Wenige sind in unseren Tagen im Stande, den kunstlosen und freudigen Wunsch der stärkeren Jugend zu fassen". Diese Aufgeklärten müssen allen Vorurteilen und allem Aberglauben entsagen, der Vernunftreligion anhängen; von den anderen fordert das Berger „für jetzt noch nicht"; — und sie müssen „ihr Dasein mit so vielen ihrer Brüder zusammenknüpfen als möglich". Über das ganze Land müssen sie ihre Bünde verbreiten. Der Grundgedanke der Freimaurerei, deren Einfluß auf die Generation Rist feststellte, ist in diesem Gedanken erkennbar. Auch Fichte will in seinen späteren Briefen an Constant die Freimaurerei für die große Erneuerung benutzen[1]; und Schillers ästhetische Briefe wollten der Geselligkeit eine ähnliche Aufgabe zuweisen.[2] Für den Fichteschüler Berger wird die Geselligkeit der Philosophie wegen wichtig. Eine so ganz von Wissen und bewußter Einstimmigkeit abhängig gemachte Reform muß der gemeinsamen Erörterung, der dialogischen Form besonderen Wert zuweisen. Für die Fichtesche Philosophie, die immer betont, daß sie nicht in Büchern besteht, sondern Leben und Tat sein will, ist die Be-

[1] „Philosophie der Maurerei", Eleusinien 1802. [2] Vgl. Brief Schillers an Garve 1. Okt. 1794 (Jonas IV, 28).

ziehung zur Geselligkeit natürlich. Nächst der Selbstbesinnung läßt sich Menschenkenntnis durch die Geselligkeit befördern. Ohne Menschenkenntnis — damit vollendet die Geselligkeit ihre Aufgabe — könnten wieder keine Pläne über die Verwirklichung der Ideale gemacht werden. Darin liegt also der Zweck der Bünde: „Neben der Berichtigung unserer Begriffe über den Menschen und seine Bestimmung . . . über die Vernunftabsicht unserer kirchlichen und bürgerlichen Gesellschaften“ müssen sie „die weise und rechtmäßige Ausführung dieses Zwecks in der sinnlichen Welt behandeln.“ Sie müssen Pläne festsetzen „zur Aufklärung und Veredlung aller unserer Mitbrüder“. „Die Jugend, die am geselligsten ist“ muß beginnen; durch sie müssen erst einmal Erzieher erzogen werden — ein stehender Gedanke, aller Reformer, die sich zur Pädagogik wenden — und eine Besserung der Universitäten muß sich anschließen. Vor der Fülle dieser Aufgaben darf man nicht zurückschrecken: „unser Wirkungskreis kennt keine Grenzen; er breitet sich aus über das unendliche Alles . . . Aber es wohnt auch unendliche Kraft in uns“. „Zögerung eines jeden Augenblicks ist ein Majestätsverbrechen“. „Mit unaufhaltsamer Eile brauset der Strom der Zeit dahin. Wir sollen ihm unsere Forderungen an die Ewigkeit übergeben. Mächtige Verhängnisse des Schicksals warten unser. Wohl dem, von welchem es am Ende der Bahn nicht gesagt werden soll, er entfliehe sich selbst.“

Diese Broschüren geben den Gedankenkreis, von dem diese Gruppe ausgeht. Er zeigt sich in den Themen der wöchentlich eingelieferten Aufsätze. Berger macht den Anfang mit einer Abhandlung über den Staat. Viel wurde über Staatsformen und Staatsverfall diskutiert, über die Bestimmung des Menschen, über Gemeingeist, Rechtmäßigkeit der Strafe, des Krieges, der Staatskirche, der Revolution und Verwandtes; Themen aus Montesquieu, Rousseau, dem Naturrecht und Fichte. Rein philosophische Aufsätze sind von Herbart und Rist erhalten,[1] wie denn Herbart am eifrigsten bemüht war, zur Philosophie zu bekehren, und sich auch von vornherein Fichte gegenüber selbständig zeigte.

Wie Smidts Tagebuch nachweist, fanden die Versammlungen der Gesellschaft sehr regelmäßig statt. Die Anwesenheit Fichtes wird öfters erwähnt; auch der freiheitlich gesinnte Theolog Paulus fand sich ein. In der Leitung des Abends wechselten die Mitglie-

[1] Kehrbach I, S. 5 ff. und 9 ff.

der. Der „Geschäftsträger“ begann mit einer Rede, ein anderes Mitglied hielt einen mündlichen Vortrag, dann wurde der Aufsatz verlesen oder man legte Themen zur Disputation vor. Oft wurde noch aus neu erschienenen Büchern vorgelesen, Gedichte, auch eigene Produkte, vor allem Schiller und mit besonderer Begeisterung Goethes Meister. Ein Lied, ein Punsch schloß gewöhnlich den Abend. Das ästhetische Element das sich darin zeigt, kam mit der Zeit zu größerer Geltung; man geriet in einen Rausch der Freundschaft und spürte sofort, daß man die wichtigste und reichste Zeit seines ganzen Lebens in diesem Bund erlebte. „Unendlich viel war mir das Vierteljahr!“ schreibt Herbart im Juni 1796 an den schon abwesenden Smidt. „Gleicher Enthusiasmus für Philosophie und schöne Künste fesselten uns, alle äußeren Verhältnisse begünstigten unseren Umgang“. In dieser intensiven Freundschaft spielen zum Unterschied von den andern romantischen Kreisen die Frauen keine Rolle, auch später nicht. Ein Zettel, den Rist auf einem Abschiedsfest schrieb, gibt von dem Enthusiasmus dieser Freundschaften Zeugnis: „Genius — was gibst du mir ein? — Sprich! — rede! — was soll ich sprechen und reden — vermögt ich mich selbst Dir hinzustellen! — Aber wozu das. Du hast mich — hast mich selbst; hast mich ganz — willst du mehr? — Ich habe Dich — ich will nicht mehr! — Dein, Dein, Dein Rist.“ [1]

Was alle so eng zusammenband, war die Gemeinsamkeit der Aufgaben. Es war ausgemacht, daß man eine ganz besondere, unersetzliche Leistung in diesen Tagen vorbereitete. „Wenn ich . . . bedenke“, schreibt Berger an Smidt,[2] „was die Welt und die Menschen von uns, die wir in Jena zusammen waren, zu fordern habe, und wie schrecklich ängstigend es aussehen müsse, wenn wir unter einander zerfallen und uns verkennen — so will mir das Herz den Busen zersprengen.“ Der Größe und Gefährlichkeit solcher Anforderungen war man sich vollkommen bewußt. Einer der freien Männer, Rosenkrantz, machte 1795 in einem Anfall von Wahnsinn einen Selbstmordversuch, der nur durch Bergers und Hülsens Dazwischenkunft vereitelt wurde: „Der Geist des Zeitalters schwang sich für ihn plötzlich zu hoch“, motiviert ein Brief Bergers den Vorfall.[3] Noch 1808 ist Gries auf diese

[1] Aus Gries' Nachlaß, hs. Hamburger Stadtbibl. Campesche Autographen.
[2] Berger an Smidt, 9. Mai 1795. [3] Berger an Smidt, 18. Dez. 1795.

Größe stolz, schreibt Bergern von der „Heldenzeit ihrer Jugend“ und klagt, Jena sei nur noch eine Ruine.[1]

Aus diesem Gefühl, in einem gemeinsamen Werk zusammenzustehen, muß ganz natürlich der Vorsatz aufgekommen sein, auch gemeinsam die neuen Ziele praktisch durchzusetzen. Es boten sich zwei Wege einer weiteren Wirksamkeit: die Erziehung und der ideale Staat. Gegen das Untergehen des einzelnen im wirtschaftlichen und staatlichen Leben hegen alle die heftigste Abneigung. Man will auch nach dem Triennium als „ganzer Mensch“ leben; und so plant man einen eigenen Staat zu errichten, der auf festerer Gemeinschaft basiert: wo jeder sein Maß wirtschaftlicher Arbeit auf sich nimmt, alle in engem Austausch bleiben, und die Erziehung der Kinder gemeinsam übernommen wird.[2] Wie schon Rist bemerkt, haben diese Pläne eine seltsame Ähnlichkeit mit dem Bund und der pädagogischen Provinz in Goethes Wanderjahren. Ein Zusammenhang ist insofern vorhanden, als Goethe durch Fellenbergs Hofwyler Unternehmungen angeregt wurde;[3] Fellenberg ist aber ein begeisterter Anhänger Fichtes und in seiner Denkart dem jungen Berger äußerst verwandt;[4] er stand den freien Männern auch persönlich nahe, vor allem durch Fischer aus Bern.[5] Hülsen und Berger haben 1796—97 mit ihm verkehrt.[6]

Man hat die Pläne wohl zuerst in der Schweiz, dem republikanischen Lande Rousseaus und Pestalozzis, ausführen wollen; und 1796 ziehen Hülsen und Berger dorthin. Vielleicht sind auch die Pläne von ihnen erst da bestimmter ausgestaltet worden, und sie haben dann die Freunde gerufen. Im nächsten Sommer sind nicht weniger als zwölf von den freien Männern in der Schweiz zusammen, Herbart und Böhlendorff als Hauslehrer, die anderen ohne bestimmten Zweck; Rist, der zurückbleibt, hat ein schlechtes Gewissen und glaubt der gemeinsamen Sache untreu geworden zu sein. Der politische Umschwung in der Schweiz trieb dann die Freunde auseinander. Doch griff man immer wieder auf die alten Pläne zurück. Herbart, der einige Jahre bei Smidt in Bremen verbringt, schreibt von da 1800 an den freien Mann Eschen nach Jena: „Es ist noch von anderen gemeinschaftlichen Unternehmungen der Freunde unter uns die Rede gewesen, von der Schweiz,

[1] Gries an Berger 17. Juni 1808 (hs. Hamburg, Campesche Aut. 107 c). [2] Ratjen S. 75 f. [3] Scherer, 12. Aufl. von E. Schröder S. 681, 791. Heubaum, Pestalozzi S. 256. [4] Vgl. seine Briefe, Fichtes Leben II (2. Aufl.) 561—65. [5] Steck, J. R. Fischer von Bern S. 23. [6] Ratjen S. 21.

— von Bremen, — von der Insel Rügen. Es ist auch mit den Frauen davon geredet worden — wohl zu merken geredet. Von einer Zeit ist noch nicht geredet. Wohl aber von allerhand sehr nötigen wissenschaftlichen Vorbereitungen; auch von Grund und Boden, und vom Nerven der weltlichen Dinge. Das hat uns eben nicht geschreckt, — Möchtet Ihr? — Wißt Ihr nun, warum ich gerade jetzt überlege, ob, und was, und wie, man auf die Freundschaft bauen kann?“ [1]

In Holstein beginnen dann einige sich um Berger herum anzusiedeln und andere zu dem gleichen zu bewegen; sie scheitern wieder an der Unsicherheit der Kriegszeit. Aber bis 1810 wohnen Berger, Hülsen, Müller und Thaden auf engem Bezirk als Bauern zusammen. Wenn schließlich, nachdem der ganze Kreis zersprengt ist, von einigen Zeitschriften gegründet werden,[2] Hülsen eine Art Landerziehungsheim einrichtet, Johann Smidt in Bremen und auf dem Wiener Kongreß eine republikanische Gesinnung betätigt, wenn er Perret, der Napoleons Sekretär geworden war, dringend auffordert, für die Selbständigkeit Bremens zu sorgen, und wenn Herbart für immer die Pädagogik zu seinem Beruf macht, wenn Fischer als Mitarbeiter des Ministers Stapfer das schweizerische Schulwesen zn reformieren anfängt, so sind das alles Trümmer von jenem großen Reformplan.

Auffallend ist die Fundierung des ganzen Wirkungsplanes auf persönliche Beziehungen. Diese Stellung der Geselligkeit ist wie der Freundschaftsenthusiasmus, wie die „poetisch ästhetische Begeisterung“ auf den Versammlungen ein Element, das die freien Männer den andern romantischen Gruppen wieder recht nahe stellt. Es tritt darin eine Zeittendenz zutage, die von Rist als letzter der revolutionierenden Einflüsse erwähnt wird: „Volkstümlich, leidenschaftlich, rücksichtslos dem Naturgefühl und der Selbstverherrlichung gewidmet“ erschien ihm die neue dichterische Bewegung. Die Begeisterung für dieses ästhetische Element „wirkte hie und da versöhnend, rettend, oft irre leitend, nicht selten empfängliche doch beschränkte Naturen von Grund aus auflösend oder zerrüttend“.[3] Unter den freien Männern war eine Menge ästhetischer Talente; und nicht wenige von ihnen hat wirklich das Schicksal Hölderlins erreicht, das in Rists Worten angedeutet ist. Als Musiker sind Herbart, Krüger, auch Gries erwähnt; Böhlendorff,

[1] Bremen 20. April 1800 (U. B. ed Zimmermann S. 28). [2] So die Mnemosyne; Smidts Hans. Magazin. [3] Ratjen S. 62.

Hölderlins Freund, Floret, Eschen, vor allem Gries, waren ausgesprochen poetische Talente.[1] Empfänglichkeit für die Güter der Goetheschen Generation war damit vorhanden: für das gesteigerte Mitfühlen fremder Seele, für die Geschichte, die Griechen, die Urpoesie, das ursprüngliche Naturgefühl. Die Aufklärung wurde durch diese Tendenzen endgültig verdrängt, und die Neigung zu dem überall sich neu ausbildenden Pantheismus kam auch in diesem Bund ganz von selbst zum Durchbruch. Wie der Kreis hiermit einen durchaus romantischen Charakter bekam, bezeugt der Eindruck, den Steffens von ihm hatte.[2] Steffens wurde 1797 in Kiel mit Rist bekannt; dieser versetzte ihn zuerst „in die lebendig bewegte Mitte des geistig strebenden Deutschlands.“ Obgleich er Hülsen, Berger und Smidt erst später kennen lernte, fühlte er sich doch durch Rist zu der „Verbrüderung“ „von geistig bewegten tüchtigen Männern“ gehörig. Er bekennt in seiner Selbstbiographie: „Durch Rist und die mit ihm verbundenen Freunde trat die erste Morgenröte der Vereinigung der Spekulation mit der Poesie mir entgegen.“ Der Übergang von dem Ethos der Bergerschen Programmschriften zu dieser viel entwickelteren, pantheistischen Romantik, die Steffens hier meint, ist noch zu verfolgen: Berger läßt im Frühjahr 1796, nach einem Brief Herbarts an Smidt, „die Hülle des Jacobinismus fallen; er hat gefunden, daß die Menschheit noch Zeit habe,“[3] und zwar wird das von Herbart ausdrücklich mit dem Einfluß Hülsens auf Berger in Zusammenhang gebracht.

Dieser Einfluß hat sich wie auf Berger auf den ganzen Kreis erstreckt. Hülsen war von vornherein eigentümlich, abgeschlossen, älter als seine Umgebung und in gewissen Grundsätzen unbeirrbar. Durch seine Gespräche wirkte er wie ein Sokrates; er lebte das spezifisch romantische Ideal eines mit Sympathie erfüllten, innerlich „befreiten,“ philosophisch-kontemplativen Menschen.

---

[1] Durch Böhlendorff (über ihn handelte neuerdings Karl Freye, vgl. Deutsche Lit. Ztg. 1912, 17. Mai) steht Hölderlin mit den freien Männern in persönlicher Beziehung, der auch inhaltliche Verwandtschaft entspricht. Hülsen hat den Hyperion sehr geschätzt. Das nahe Verhältnis Hölderlins zu Böhlendorff spricht aus den beiden Briefen Hölderlins an ihn vom 4. Dez. 1801 (Euphorion VI, 93 f.) und dem herrlichen vom 2. Dez. 1802 (Litzmann S. 637 f.). Der im ersten Brief erwähnte Morbeck, der auch in Beziehung zu Hölderlin steht, ist wohl der freie Mann Muhrbeck. [2] Steffens, Was ich erlebte, 10 Bände Breslau 1840—46 (III, 318; VIII, 139). [3] Herbart an Smidt, Jena 27. Juni 1796 H. R. 24.

In solchen Persönlichkeiten schienen die getrennten Tendenzen der Zeit in natürlicher Weise verschmolzen: Irrationalismus, Gefühlsweite, philosophische Haltung und Bewußtsein der menschlichen Würde. An ihnen wurde die Theorie des romantischen Menschen abgelesen. Friedrich Schlegel suchte solche Menschen mit Begierde auf, verkündete ihre Eigenart, regte sie zum Schaffen an; weder er noch sein Bruder waren von diesem reinen romantischen Typus, den sie theoretisch verfochten. Wer das neue Ideal lebte, waren Leute wie Hölderlin, Novalis und Hülsen.

In diesen Bezügen soll nun die Eigenart von Hülsens Leben und Weltansicht erscheinen.



JOHANN SMIDT

HÜLSENS LEBEN BIS ZUM EINTRITT IN DEN KREIS DER FREIEN MÄNNER

Hülsen ist 1765 in Premnitz bei Potsdam geboren.[1] Er ist also 3 Jahre jünger als Fichte, aber älter als alle seine romantischen Genossen: für seine Stellung unter den Freunden müssen diese Altersunterschiede wichtig sein. Hülsens Familie hatte im Brandenburgischen einen Namen, war aber in dieser Linie nicht begütert; Vater wie Brüder waren Landgeistliche.[2] Auch August Hülsen wurde zur Theologie bestimmt. Er studierte sie in Halle. Mit vielen Männern, die in der deutschen Bewegung führend waren, teilte er dadurch eine gewisse philologische Schulung und eine engere Beziehung zum religiösen Denken: mit Lessing und Herder, Schleiermacher, Schelling und Hegel. Durch sie hat der deutsche Pietismus den Einfluß erhalten, der in der Romantik zu spüren ist. Auch die Emanzipation von der Theologie teilt Hülsen mit jenen Männern; er wandte sich Friedrich August Wolf zu, der seit 1786 in Halle lehrte. Wolf stellte zum ersten Male einen neuen Gelehrtentypus dar; er beherrschte ein ungeheures Wissen in freiem Vortrag. In der Wissenschaft sah er ein Werkzeug der Bildung und Humanität: als solches ist sie dann von der romantischen Generation gepflegt worden. Außer diesem Ethos übermittelte Wolf mit der Philologie ein Gut, das Hülsen — mit Schlegel und Hölderlin — vor seinen späteren Jenaer Freunden voraus hatte, und das ihn in unmittelbare Beziehung mit den Gedanken der ästhetischen Generation setzte: Wolfs Schule verarbeitete Homer, das Griechentum, die Entstehung der Dichtung. Unter Wolfs Einfluß findet man Hülsen, als er nach Beendigung des Studiums als Hauslehrer des jungen Fouqué, des späteren Dichters, in Görtzke tätig ist:[3] „Der Geist des Altertums, namentlich des hellenischen, wehte ihn in unverkümmert frischer Menschlichkeit an.“ Sein Unterricht ist, wie die Pädagogik der ästhetischen Generation das verlangte, immer auf Anschauung und lebendiges Nacherzeugen statt auf mechanisches Lernen ausgegangen. Die Erinnerung Fouqués verweilt verhältnismäßig lange bei der Darstellung dieser Methode; sie muß ihm

---

[1] Geburtsjahr nur aus Rists Angaben erschlossen. [2] Rists Leben I, 121 ff. Hülsen an W. Schlegel XI. [3] Lebensgeschichte des Barons Fouqué. Aufgezeichnet von ihm selbst. Halle 1840. S. 66 ff. 83—100. 211 ff. 240 ff. 294 ff.

2*

also starken Eindruck gemacht haben. Hülsen fing seinen Unterricht an mit der griechischen Poesie, „über deren Entstehung er viel nachgedacht hatte"; er machte die „Urgewalt der Metrik vor dem späterhin geregelten Gange der Prosa" seinem Schüler bekannt, zum Entsetzen seines Vorgängers, dem er sein System einmal vortrug, und der danach Lust hatte, ihn für verrückt zu erklären. Der grammatische Unterricht wurde durch philosophische Behandlung zum Spiel gemacht, selbst in der Mathematik „wehte ein höherer schaffender Hauch" „in poetischer Ahnung". Der dichterischen Neigung Fouqués suchte Hülsen förderlich zu sein; er hatte selber in Halle einem „Dichterbunde" angehört. Große Beachtung wurde der französischen Revolution geschenkt. Hülsen teilte die politischen Ansichten, die in Bergers Jugendschriften ausgesprochen werden. Mit der Hoffnung auf ein neues humanes Zeitalter verknüpfte sich in dem Wolfschüler der antike Republikanismus. Hülsen ließ seinen Zögling in der Art eines Journals Aufsätze über die Pariser Vorgänge machen, und „je griechischer oder lateinischer sich das Ding anstellte, umso gewisser war es einstweilen seines Beifalls". Der Erfolg war nicht nach Hülsens Wunsch; der Einfluß der adligen Familie auf seinen Schüler ließ sich nicht beseitigen, und der junge Fouqué beschloß Offizier zu werden, nachdem schon abgemacht war, ihn mit Hülsen zur Universität zu senden. Hülsen war darüber untröstlich, der Beruf des Soldaten ließ sich vor dem Ideal der Humanität durchaus nicht rechtfertigen.

Diesem Ideal strebte er nun selbst in zäh verteidigter Ungebundenheit weiter zu. Seine Verwandten verlangten, er solle ein Pfarramt übernehmen. Hülsen gab ihnen nicht nach, sondern ging mit den Ersparnissen der Hauslehrerzeit wieder nach Halle, dort zu studieren; nach Rist bedrängten ihn auch da seine Verwandten und um sich ihnen zu entziehen, habe er Preußen verlassen und einen andern Namen angenommen. Er nannte sich fortan mit bezeichnendem Stolz Hegekern. Steffens erzählt, Hülsen habe sich der Militärpflicht entzogen, wovon aber Fouqué und Rist nichts berichten.[1] Von seiner damaligen Stimmung unterrichtet eine spätere Briefstelle.[2] „Mit einem fremden Namen und aus allen Verhältnissen herausgerissen", sei er 1794 in die Welt gegangen. Er „suchte Menschen." In der Festigkeit, mit der dieser Mann

[1] Steffens V, 273. Als Sohn eines Pfarrers kann Hülsen kaum kantonpflichtig gewesen sein. [2] Brief an Schleiermacher 26. Jan. 1800.

nur sein Menschentum in einem Leben der Freundschaft und Sympathie auszubilden und zu betätigen strebt, aber alle anderen Verpflichtungen entschieden abweist, ist er einer der reinsten Vertreter des romantischen — Humboldtschen — Ideals. „Ringen nach Genuß ohne Arbeit“ hatte Rist mit unter die Kennzeichen seiner Generation gerechnet.

In Halle beschäftigte sich Hülsen weiter mit Sprachen und, durch die Kantische Bewegung veranlaßt, mit Philosophie. Einige Stellen in der „Prüfung der Preisfrage“ reden davon.[1] Kants Lehre vom höchsten Gut machte ihn zuerst auf die Kritik aufmerksam. „Einen bessern Blick in das eigentliche kritische System“ ließ ihn dann erst die Theorie des Vorstellungsvermögens von Reinhold tun. Zu Reinhold als dem führenden Geist in der philosophischen Entwicklung ging nun Hülsen 1794 nach Kiel. Von diesen Tagen weiß Rist mehreres zu berichten, wie er denn noch später alte Freunde Hülsens aus jener Zeit in Kiel antraf. Armut bedrohte ihn, durch Unterricht, halb mystische Vorlesungen über Geographie[2] und kleine literarische Arbeiten schlug er sich kümmerlich durch; dabei innerlich unabhängig, „von den vorzüglichsten Männern,“ besonders auch von Reinhold geschätzt, „doch keinem seine Lage und Bedürfnisse vertrauend.“ „Unter den schönen Laubgewölben von Düsternbrook wandelte er einsam, gebahnte Wege verlassend, sich selbst zu suchen, wie er sich in einem späteren Briefe ausdrückt, über Tal und Hügel, in Betrachtungen über Sein und Bestimmung des Menschen.“ „Während auf diesen Wanderungen oft Brombeeren seinen Hunger stillten, las er die ausgefallenen Rabenfedern auf, mit denen er seine Gedanken niederschrieb.“ In dieser Zeit, so meint Rist, hätten sich „ganz unabhängig von vorangegangenen und nachfolgenden Mustern die leitenden Ideen eines geistvollen Pantheismus“ bei ihm ausgebildet. Für eine solche Denkart, die sich doch den Errungenschaften Kants nicht entziehen konnte, mußte die Herleitung der Kantischen Resultate aus einem einzigen absolut feststehenden Grundsatz die wichtigste philosophische Zeitfrage sein. Reinhold ging zuerst diesen Weg; seit 1794 überstrahlte ihn Fichtes Ruhm. Wie sich damals der junge Schelling, der auch in pantheistischen Ansichten lebte, für die neue einheitliche Philosophie selbst in der dunklen Form der Änesidemusrezension entschied, so wurde auch Hülsen von Fichte angezogen.

---

[1] Preisfrage S. 200. [2] Brief an Schleiermacher 25. Jan. 1800.

So findet man ihn im Sommer 1795[1] in Jena, wo er als schon 30jähriger Mann und mit seinen Studien bereits fertig, unter den Schülern Fichtes erscheint. Mit dem 7 Jahre jüngeren Berger schloß er eine enge und bis zu seinem Tod treu bewahrte Freundschaft, auf der sich sein ganzes ferneres Leben aufbaut. Johann Erich von Berger war 1772 geboren, ein Däne von deutschen Eltern und aus vornehmem Hause; er hatte in Kopenhagen Rechte studiert, das allgemeine Streben nach Ausbildung hatte ihn dann aber nach deutschen Universitäten geführt. In Göttingen hatte er die Historiker gehört und Reinhold gelesen, war dann noch nach Kiel und im Herbst 1793 nach Jena zu Reinhold gegangen, um Philosophie zu treiben. Hier sah er Reinhold mit großem Bedauern scheiden und erlebte die Anfänge Fichtes, der ihn nun vollständig einnahm. Berger war ein Mensch vom reinsten idealistischen Schlag; immer um das Beste bemüht, aber mit der Betrachtung des realen Lebens nicht vertraut. Hülsen fand „Bergers Reinheit oft unbegreiflich".[2] Die Aufklärung und Rousseau hatten auf ihn stark gewirkt; sie erfüllten ihn mit einem Humanitätsideal, das ihn nicht wie Hülsen zu innerer Betrachtung veranlaßte, ihn vielmehr immer nach außen auf Weltverbesserung wandte. So sind seine erste Schrift über Hebung des Gesindewesens, dann die erwähnten Aufsätze, die das Programm der freien Männer enthalten, voll Begeisterung und Eifer, aber unerfahren; sie rechneten mit einem abstrakt tugendhaften Menschen. Berger war vielleicht kein kräftiger und selbständiger Geist, etwas Weiches, „Nachdenkliches," „Unbestimmtes" war in seinem Wesen;[3] doch wirkte er enthusiastisch, treu und vornehm.[4] Er stand fortan gänzlich unter dem Einfluß Hülsens, dem er treu anhing und wohl auch durch materielle Unterstützung hilfreich war. So kann man wenigstens aus einer Bemerkung Meusels schließen, der ihn als

[1] Spätestens; vielleicht schon Herbst 1794. [2] Brief an Schleiermacher 13. April 1800. [3] Rist (Ratjen S. 67 und Leb I, 58 ff.). [4] Das absprechende Urteil, das Fichte in dem Brief an J. J. Wagner 2. Jan. 1798 gibt, (abgedruckt von A. Löckle Süddeutsche Monatshefte 1910, I, S. 489, 492) bezieht sich nicht, wie der Herausgeber meint, auf Hülsens Freund J. E. Berger, sondern auf Immanuel Berger, der damals in Göttingen theologischer Repetent und ebenfalls ein Schüler von Fichte war. J. E. Berger war nie in Wittenberg, im Sept. 1797 auch nicht in Göttingen; daß er für Notlüge eingetreten sei, ist ganz unwahrscheinlich. Mit Fichte stand er immer in den besten Beziehungen (er war Pate von J. H. Fichte). Vgl. Fichtes Brief an Berger, Ratjen S. 21; Bergers herzlichen Brief an Fichte vom August 1808. Fichtes Leben II, 479 f. (2. Aufl.).

Reisebegleiter Bergers aufführt.[1] In der literarischen Gesellschaft nahm Berger eine angesehene Stellung ein, und durch ihn wurde Hülsen zuerst in diesem Kreise heimisch.

Außer Berger schloß sich Rist besonders eng an Hülsen an. Die Schilderung, die er vom Äußeren und vom Auftreten Hülsens gibt, kann sein Verhältnis zu den jüngeren Freunden beleuchten. Hülsen machte allen von Anfang an den Eindruck einer eigenartigen und bedeutenden, ja „imposanten" Persönlichkeit. Sein Äußeres gebot Achtung: eine „eiserne, vierkantige Gestalt", „schlichtes schwarzes Haar bis auf die Schultern herab", freundliche Züge auf einem ernsten Antlitz, das durch den schwarzen Bart von ferne noch strenger aussah. Mit dem Ausdruck von Reife und überstandenen Leiden mischte sich der eines gütig-frommen, ja kindlichen Wesens. So erschien er „anziehend und rätselhaft", und sein geheim gehaltenes Schicksal, der angenommene Name, mußten diesen Eindruck noch verstärken. Vor seinem Wissen hatte man großen Respekt, man wußte, daß er „seinen Spott mit dem losen Wissen und lockeren Tun der Zeit treiben" konnte.[2] Als seine beste Äußerungsform schien allen das Gespräch; hier offenbarte sich seine Persönlichkeit „weit schöner als in der schriftlichen Mitteilung, und bei dieser wiederum weit frischer in Briefen, als in der Anrede an ein allgemein gedachtes Lesepublikum".[3] Im Gespräch war er „tief, kühn, paradox"[4] und ließ sich gern „in Aphorismen und tiefsinnigen Sätzen" aus. Auf seiner Macht im Gespräch wird es vor allem beruhen, daß Hülsen immer den Eindruck eines antiken Philosophen machte. Rist dachte sich den Plato oder Aristoteles so. An Sokrates, der ihm selbst als das Ideal des Menschentums galt, erinnerte seine „kindliche" Einfachheit. Sie macht alle mit Wärme von Hülsen sprechen: Schleiermacher nennt ihn einen der sanftesten und parteilosesten Menschen, die er kenne,[5] und Schelling ist „von der Herrlichkeit seines Gemütes und Geistes genug erfüllt".[6] Kindlich einfach wirkte auch der Frohsinn, der sich hinter seinem Ernst verbarg, hinter seinem für den oberflächlichen Blick „etwas pfäffischen Wesen":[7] unerschöpflich, berichtet Rist, sei er bei lustigen Gelagen an Schwänken und alten Liedern gewesen; und noch darin, daß er ein „trefflicher Zeichner" war und wie ein Mädchen mit Blumen um-

---

[1] Meusel, Gelehrtes Teutschland IX, 635. [2] Rist I, 58. [3] Fouqué S. 66. [4] Steffens V, 273. [5] Aus Schleiermachers Leben IV, 63. [6] Briefe an Fouqué, Berlin 1848, 348. [7] Herbart an Smidt 27. Juni 1796 (Herb. Rel. 27).

zugehen und Kränze zu binden wußte, äußerte sich seine „eigentümliche Natur“.[1]

Es ist natürlich, daß dieser selbständige Mensch unter den Fichteschülern eine abgesonderte Stellung einnahm. Über das politische Pathos der jungen Leute war er bereits hinweg.[2] Ebenso stand er Fichte gegenüber selbständig da. Er hat trotzdem die Wissenschaftslehre vollständig in sich aufgenommen und konnte für den entschiedensten Fichteaner gelten.[3] Darauf werden seine nahen persönlichen Beziehungen zu Fichte beruhen — Fichte kannte wenig Freundschaft, die nicht rein sachlich bedingt gewesen wäre. Hülsen ist neben Smidt und Berger Pate von Fichtes Sohn; Fichte sucht ihm 1797 eine Professur zu verschaffen und ihn zur Mitarbeit am Philosophischen Journal zu veranlassen, und „die Fichtin hatte auch ihre Pläne mit ihm“.[4] Wie Hülsen persönlich zu Fichte stand, wird durch einen späteren Brief an Schleiermacher illustriert.[5] Es heißt da von Fichte: „in der Tat erscheint er wie eine Seltenheit des Jahrhunderts und man muß ihn verehren, wie einen Gott unter den Menschen“. Doch genügte er ihm menschlich nicht, und Hülsen „wünschte ihm Liebe und Biegsamkeit“, wenn er „traurig und betrübt die Hand ihm drückte und sein dunkles Zimmer verließ“. In kindlicher Menschenunkenntnis hatte Hülsen geglaubt, daß Fichte der Verfasser der Reden über die Religion sei und seine starre Abstraktheit aufgegeben habe.

Eingeführt hatte sich Hülsen bei Fichte wohl durch seine erste und einzige größere Schrift: die 1795 nach mehrjährigen Versuchen abgeschlossene und Ostern 1796 erschienene Prüfung der Berliner Preisfrage über die Progressen der Metaphysik seit Leibniz und Wolff. Die Schrift zeigt interessante Beziehungen zu den Grundgedanken der freien Männer, einen entschiedenen Fichteanismus, zugleich aber die Ansatzpunkte zu allen späteren philosophischen Äußerungen Hülsens und somit schon im Keim den neuen Pantheismus. Die Übereinstimmung der beiden so ganz verschiedenen Philosophen war also von vornherein nicht so unbedingt, wie das Fichte glaubte, der in seiner Zeitschrift das Hülsensche Buch als Einführung in die Wissenschaftslehre empfahl.[6] Was die Schrift

[1] Rist I, 123. [2] Seine offizielle Aufnahme in die Gesellschaft erfolgte erst 1798, wenn sie überhaupt stattfand. Briefentw. Smidts an Hartenstein. [3] Als solchen reiht ihn Reinhold neben Niethammer und Schlegel. [4] Berger an Smidt 7. Juni 98. [5] Hülsen an Schleiermacher 2. Nov. 1799. [6] Fichte, Annalen des philos. Tones. Philos. Journal V (1797), S. 109.

übrigens für die größere Öffentlichkeit bedeutsam machte, war weniger ihre eigene Form des Fichteanismus, als ihr Angriff auf die Berliner Akademie und die in der Einleitung der Schrift enthaltene Theorie der Philosophiegeschichte. Ihre Analyse wird für den Gang dieser Darstellung unentbehrlich sein.



JOHANN FRIEDRICH VON BERGER

HÜLSENS SCHRIFT ÜBER DIE PREISFRAGE DER BERLINER AKADEMIE

DIE GESCHICHTSPHILOSOPHISCHE DEBATTE

Die Preisfrage, die die Berliner Akademie am Anfang der 1790er Jahre zweimal stellte, erregte unter den Philosophen ein lebhaftes Interesse, das freilich über der folgenden rapiden Entwicklung bald vergessen wurde. Das angeregte Thema war höchst aktuell, denn in den Streit der Kantischen und der alten Schule mischte sich hier die Akademie — das Organ der Popularphilosophie — mit der Frage, was durch den Kampf der Schulen seit Leibniz nun eigentlich gewonnen sei. Es beteiligten sich denn auch die besten Denker an der Debatte: Kant selber, Maimon, Reinhold, der neben Schwab und Abicht Preisträger war. Noch 1798 beschäftigte sich Schelling in einer Rezension mit dieser Frage.

Die Bedeutung der Aufgabe lag darin, daß sie den Begriff des Fortschritts diskutieren mußte und so auf die Theorie der Philosophiegeschichte hinwies. Sie griff damit ein Problem an, das in den 1790er Jahren die Kantianer lebhaft beschäftigte. Eine Reihe kleiner Traktate, in denen sich eine wichtige Entwicklung der Geschichtsphilosophie vollzieht, ging aus dieser Debatte hervor. Hülsens Schrift gehört in diese Reihe hinein: das Problem der Philosophiegeschichte ist ihr Hauptthema.

Unsere klassische Geschichtsphilosophie, in deren Gebiet sich dieses Thema einreiht, kommt von zwei getrennten Seiten her zustande. Ihre Grundzüge entstehen im Zusammenhang mit Spekulationen über den idealen Menschen aus dem Pantheismus des 18. Jahrhunderts, aus der Ästhetik und Philologie usw. In der Wissenschaftslehre werden sie in Deutschland zum erstenmale ausgebildet. Das Problem, das hier voransteht, ist der Geschichts*verlauf* und sein Sinn. Andererseits werden geschichtsphilosophische Momente in langsamer Kleinarbeit an der Hand der wirklichen Geschichtsdarstellung entwickelt, von Historikern, die unter dem Einfluß bestimmter philosophischer Schulen stehen. Hier steht das *methodische* Problem voran. Die Traktate der Kantianer, an die Hülsen anknüpft, gehören in diese Reihe. Von ihr soll zuerst die Rede sein.

Die Leistung dieser Literatur ist am kürzesten zu schematisieren

als eine Anhäufung der philosophischen Werkzeuge in der Philosophiegeschichte. Das Problem war, wie man die in den Quellen überlieferten zusammenhangslosen Einzeltatsachen zur Darstellung zusammenbinden könnte. Von diesem Mörtel, der die einzelnen Steine verbinden sollte, machte man den wissenschaftlichen Charakter der Darstellung abhängig. Die Philosophie sollte die Zusammenhang stiftenden Momente hergeben. In der Aufklärung hatte der Fortschrittsgedanke das philosophische Gerüst abgegeben. Mit der kritischen Philosophie fiel dieser Gedanke zunächst fort; die philosophischen Bestandteile lösten sich also aus der Geschichtsdarstellung heraus und was blieb, war eine nur pragmatisch verknüpfte Aufreihung der Tatsachen. Die 1790er Traktate suchen nun neben den „empirischen" die „reinen" Bestandteile herauszuarbeiten und damit der Philosophiegeschichte ein im Kantischen Sinne wissenschaftliches Gepräge zu geben. Hier steht also zunächst garnicht der Sinn der Geschichte und der Modus ihres Verlaufs in Frage, sondern die Verbindung der Tatsachenstücke; die Zugehörigkeit der Tatsachen zu dieser und keiner anderen Disziplin; das Prinzip ihrer Verknüpfung.

Der kantianische Historiker der Philosophie Tennemann formuliert 1795 das methodische Problem: wissenschaftlichen Charakter erhalte die Geschichtsdarstellung erst, wenn „Einheit und Zusammenhang" in die Mannigfaltigkeit der Tatsachen gebracht sei; das sei mehr als Ordnung nach „Gleichzeitigkeit und Aufeinanderfolge"; es müsse etwas zu den Tatsachen hinzugebracht werden, was in ihnen nicht unmittelbar wahrgenommen, sondern nur durch Reflexion entdeckt werden kann.[1] Unter diesen Zutaten ist Platz für die philosophischen Elemente. Als erstes ergibt sich dem Kantianer der einheitliche Beziehungspunkt einer regulativen Idee. Für die Philosophiegeschichte bietet sich als solche der Endzustand der „Philosophie als vollendeten Wissenschaft". Bei Tennemann sind alle Philosophien „Versuche", die Idee zu erfüllen, ob diese Absicht nun dabei bewußt war oder nur „dunkel" gehegt wurde. Der Endzustand ist nur annäherungsweise erreichbar. Nahm man aber an, im Kritizismus sei die Idee der wissenschaftlichen Philosophie erschienen, und teilte Kants Ansicht, mit der Idee sei zugleich die Wissenschaft *ganz* gegeben, dann konnte man auf diesem Sondergebiet der Philosophiegeschichte den Endzustand für erreicht, den

[1] „Übersicht des Vorzüglichsten, was für die Gesch. der Philos. seit 1786 geleistet worden". Phil. Journ. II S. 328.

geschichtlichen Prozeß für beendigt erklären. Bei Hülsen wird dies zu finden sein. Reinhold erkannte nach Kant zuerst die Unentbehrlichkeit eines festen Begriffs von Philosophie. Er und Goeß [1] versuchen eine Theorie der Philosophiegeschichte, indem sie diese Begriffe klarstellen. Sie hoffen damit die Frage der Abgrenzung der Philosophiegeschichte von anderen Disziplinen zu lösen. Ihr geringer historischer Sinn bekundet sich recht deutlich in diesen ängstlichen Abtrennungen, zumal wenn dann als Hauptvorteil der Scheidung die Zeitersparnis für den Historiker genannt wird. Die Begriffsfixierung soll dann tiefer die Unparteilichkeit des Darstellers sicher stellen, indem sie ihm einen festen Punkt zeigt, objektiv über die Zugehörigkeit der Tatsachen zu entscheiden. Dieses Problem der Unparteilichkeit geht von Reinhold an durch die Erörterung hindurch. Man wendet sich gegen die Leute, die an ihrem eigenen System alle anderen messen. Der Historiker dürfe keiner der philosophischen Sekten angehören. Er muß sich kritisch verhalten. Eine gewisse historische Haltung ist darin angelegt. Sie ergab sich auch auf anderem Wege aus der Vernunftkritik: aus der Antinomienlehre. Alle dogmatischen Irrtümer ließen sich auf Grundpositionen zurückführen und als in der Vernunft bedingt erweisen. Auch daraus ergibt sich ein neues Zusammenhang stiftendes Moment, das ebenfalls Reinhold zuerst feststellt: auf Grund der Antinomienlehre wird gefordert, der Historiker solle in den überlieferten Lehren einen „vernünftigen Sinn" erblicken. Die Steigerung davon ist die Forderung, jedes Philosophem auf seinen Grund im Wesen der Vernunft zurückzuführen. Tennemann rückt diesen Gesichtspunkt neben den kritischen, der die Beziehung zur Idee herstellt, und den geschichtlichen, der auf psychologische Zusammenhänge im Sinne der englischen Historiker ausgeht. Man bezeichnete ihn als den im tieferen Sinne pragmatischen, weil er das Maximum von Verschmelzung der Tatsachenatome darstellt. „Nicht Meinungen der Philosophen, sondern Denkungsarten, nicht Schriften, sondern Methoden, nicht unzusammenhängende Einfälle, sondern Systeme" soll der Historiker nach Maimon aufsuchen.[2] Jedes System erfüllt „einen Zweck, der in der Vernunft gegründet ist," es bildet sich „nach den Gesetzen

[1] Reinhold, „Über den Begriff der Geschichte der Philosophie", Fülleborns Beitr. I 1791 u. Goeß, Über den Begriff der Geschichte der Philosophie und das System des Thales. 1793. [2] Maimon, Über die Progressen der Philos. 1793. S. 6.

des menschlichen Geistes".[1] Diese, „die Natur des menschlichen Geistes" muß der Historiker kennen, d. h. er muß selbst kritischer Philosoph sein. Alle diese Forderungen hält dann Hülsen fest. Eine Ergänzung der pragmatischen Betrachtungsweise ist endlich die Ansicht, die Zahl der vernunftbegründeten Systeme sei begrenzt und könne von der Vernunft selber ausgemessen werden. Erst damit erreicht die Philosophiegeschichte das vollste Maß reiner Bestandteile, sie läßt sich „mathematisch abfassen". Maimon behauptet schon 1793, daß eine *pragmatische* Geschichte der Philosophie apriori geschrieben werden müsse.[2] Tennemann als darstellender Historiker sieht die Eigenart des Geschichtlichen damit verschwinden und wendet sich scharf dagegen. Die Kantianer bringen es noch nicht fertig, den Zeitfaktor mit der Apriorität der möglichen Inhalte zu vereinigen; das gelingt erst der Dialektik mit ihrem Dreistufenschema, wozu nur schwache Ansätze bei Kant, Fülleborn, Tennemann vorhanden sind.[3] Noch 1797 versucht der Kantianer Grohmann, den Zeitfaktor als unwesentlich aus der Geschichte zu entfernen. Seine Philosophiegeschichte ist ein apriorisches System der möglichen Systeme, bei dem die zeitliche Abfolge gleichgültig ist. Die einzige Konzession, die er der empirischen Geschichtsschreibung macht, ist die, daß er nur die irgendwann wirklich gewordenen und historisch belegten Systeme aus der Zahl der möglichen in seine Geschichte aufnehmen will.[4]

HÜLSENS FICHTEANISMUS UND DAS GESCHICHTSPHILOSOPHISCHE PROBLEM

Ganz andre und durchgreifendere Wirkungen bringt die Wendung der kritischen Philosophie zu Fichte dem geschichtsphilosophischen Problem. Hier kommt die andere Wurzel der deutschen Geschichtsphilosophie heraus, enthalten in einem neuen Begriff des Menschen. Hülsen ist nun der erste, der in einer selbständigen Untersuchung die beiden Strömungen vereinigt. Die zweite wird ihm ganz ausschließlich durch die Philosophie Fichtes zugeführt.[5] Diese Philosophie enthält Hülsens Buch in einer sehr

[1] Tennemann, Ph. J. II S. 330. [2] Maimon, l. c. S. 6. [3] Vgl. Freyer, Geschichte der Gesch. d. Philos. im 18. Jahrh. (1912) S. 118, 138, 141. [4] Grohmann, Über den Begriff der Geschichte der Philosophie. 1797. [5] Von dem Einfluß Wolfs, den Hülsen doch persönlich erfahren hat, zeigt die Geschichtsphilosophie fast keine unmittelbaren Spuren: vgl. S. 37.

eigentümlichen Ausprägung. Die ausführliche Prüfung der Akademiefrage dient eigentlich nur der Darlegung dieses Fichteanismus und seiner geschichtsphilosophischen Resultate. Beides wird im Zusammenhang zu betrachten sein.

Das schöne Ethos des Hülsenschen Buches ist das neue Ideal vom „Menschen", das durch Fichte der ganzen Generation angehört. Im Fichteschen Systeme wird die Gewißheitsbegründung statt in eine Tatsache in eine Tat verlegt, andererseits gipfelt auch das System der denknotwendigen Wahrheiten in der Forderung eines Tuns: durch diese Wechselbeziehung war die Wissenschaft (die Philosophie) mit dem Kampf um das neue Menschentum verbunden. Im Wissen schafft der Mensch seinen Wert, indem er die Wahrheit stiftet, von der die ganze Welt regiert wird. Mit jedem Moment setzt diese Befreiung durch Wissen neu ein. Die Freiheit läßt sich nur behaupten, wenn der Mensch alles, was an ihn herantritt, vor sein Forum zieht, jede Handlung allgemeingültig anlegt, ihre Stellung im Zusammenhang des Bewußtseins überschaut. Wenn der systematische Zusammenhang bewußt ist, läßt sich das höchste Ziel dieser Generation erreichen, Einigkeit eines jeden mit sich selbst und Ganzheit des ungetrennten Menschen. Der Zusammenhang kommt zum Bewußtsein durch Selbsterkenntnis, durch philosophische Methode. „Der Mensch soll *Er selbst* und er soll ein *Ganzes* sein, sind . . . zwei völlig identische Sätze".[1] „Haben die Wissenschaften auch noch irgend eine Bedeutung außer nur in Beziehung auf den Menschen überhaupt? . . . Der Mensch also wäre das Ganze der Wissenschaften".[2] Alle Menschen sind in dieser Tatphilosophie eins. Darum ist kein Gelehrter „ein bloßer Gelehrter"; jeder soll vielmehr „ein Mensch sein"; und es darf also „keine Gelehrte geben, sondern dieser Name muß vor dem des Menschen verschwinden." Die Gelehrten müßten „vor dem Menschen in ihnen sich schämen, noch etwas anderes als das sein zu wollen."[3] Die Erhebung durch Philosophie erfordert denn auch weiter nichts, als einen Entschluß, „ein selbständiges und freies Wesen zu sein! Nichts also zu sein, als was man durch Vernunft ist und mit Vernunft sein kann".[4] „Den Söhnen der Freiheit" kann „nur Freiheit durch sie selbst werden".[5]

Wie bei Fichte ist nun in Hülsens Buch die Erhebung zur Einigkeit und Ganzheit ein revolutionär stimmendes Erlebnis. „Die neue Epoche der Ideen als ewig gültiger Gesetze für alles, was je durch

[1] Pr. S. 54. [2] S. 48. [3] S. 50 Anm. [4] S. 158. [5] S. 7.

Vernunft wirklich werden mag,“[1] ist der Gegenwart ganz nahe. Eine typische Folge revolutionärer Stimmung ist ein Dualismus der Geschichtsbetrachtung. Wie bei Fichte tritt in Hülsens Buch die Gegenwart mit ihrer Wissenschaftslehre allem Vergangenen gegenüber, als das Mannesalter der Menschheit. In solcher Zweiteilung entfaltet sich das Ethos dieses Fichteanismus am leidenschaftlichsten: die Zeit der Sklaverei und Kindheit ist nun endgültig vorbei. Die „Erwachten und Gebesserten“ blicken ihr mit dem „Gefühle ihrer Kraft“ und einem „männlichen Mute“ entgegen.[2] Der Mensch will sich „vom Säugling zur Würde des Mannes“ erheben, er erwartet eine „Erfüllung“, da wir „losgerissen vom Joche der Knechtschaft im freien Spiel unserer Kräfte an der Unendlichkeit uns weiden lernen“. „Die Kleingesinnten und Verzagten“ wagen die neue Epoche nicht zu erwarten, weil sie nirgends „den vollendeten Menschen wahrnehmen“: „O suchet ihn in Euch erst, den besseren Menschen, in Euch durch Erforschung und Erkenntnis Eures Innern, und saget es dann aller Welt, daß die Menschen besser sein *werden*, wenn sie erst besser zu sein wissen.“ Die neue Zeit durch „Beten und Fasten“ träge erwarten, ist kindisch, „aber eingreifen in die Zeitmomente mit Kräften der Freiheit und durch Handlungen die bessere Zukunft rufen, ist die Weise des Mannes“. In dem maßlosen Gefühl von Befreiung und Aufatmen zeigt sich, welche starke Reaktion gegen die jüngste Vergangenheit damals nötig gewesen ist. Man vergleiche, wie die Ängste des Kindesalters geschildert werden: „es wandelte lange der Irrtum im Dunkeln, und schirmte seine Wege mit den Schrecken der Nacht. Erst im Licht des Tages erschien die Wahrheit mit dem Sonnenblicke des Friedens, und die Schrecken flohen und die Furcht und der Widerstreit.“ Furcht, Schrecken und Widerstreit sind die Nachtseiten der kindlichen Seele. Der Mann erst spürt „unendliche Kraft“; „er ringt nach Fülle der Gottheit“.[3]

Eigenartig wird diese Fülle beschrieben — und hier geht Hülsen ganz seinen eigenen Weg. Für Fichte wäre es sinnlos, den idealen Zustand inhaltlich zu beschreiben, denn als unerreichbar hat er ebenso kein Interesse, als er überhaupt unfaßbar ist. Hat der Mensch nach Fichte die Idee der Wissenschaft konzipiert, so erfüllt er sich mit sittlichem Geiste, und sein ganzes Leben wird ein harter Kampf, diesen Geist auch nur zu behaupten. Das Wesen des Menschen ist Streben, erst recht das Wesen des in sich geeinten Menschen;

[1] S. 26. [2] S. 4 ff. [3] S. 22.

denn jede Einigung ist nur momentan und unterliegt ständiger Anfechtung. Etwas ganz Verschiedenes erwartet Hülsen von der neuen Epoche: „Milde und Menschlichkeit sollen im Herzen erwachen,“[1] „der Geist der Verfolgung, der Arglist und Bezüchtigung“ vertilgt werden, „Friede auf Erden und Wohlgefallen den Menschen“ sollen kommen, „Not und Drangsal aufhören“. Es sollen „die Tage des Friedens ... leicht und schön wie ein Nachhall der Harmonien unserer Geister in ewig froher Folge sich dahin reihen“ und alles „ein Licht und eine Klarheit werden“.

Aus diesem Ideal eines wolkenlos friedlichen Daseins wird es verständlich, daß die „Tatsache des Widerstreits“ das für Hülsens ganzes Denken zentrale Problem sein kann. Wenn Einigkeit die Bestimmung des Menschen ist, dann ist es sicher, „daß die Menschen sich gegen nichts so sehr gesträubt haben ... als gegen ihre eigene, in ihnen gelegene Bestimmung“. Auf Uneinigkeit (Widerstreit) führt Hülsen die Not der „Jahrtausende“ zurück; sie ist der Sitz des Übels. Auf zweifache Art äußert sich der Widerstreit: als Uneinigkeit auf theoretischem Gebiet, wo jeder seine Meinung allen gegenüber durchsetzen möchte; und allgemeiner als Uneinigkeit des Menschen mit sich selber, Trennung seiner Kräfte und Vermögen, Unmoralität überhaupt. Beide Arten werden nicht auseinandergehalten und sind auch nicht zu trennen; wie durch kritisches Wissen jeder an sich selbst verwiesen und damit dem Streit der Ansichten enthoben ist, so wird er mit demselben Wissensakt auch mit sich selbst einig, d. h. sittlich besser. Streit, Trennung und Uneinigkeit sind aller Vernunft zuwider: unter dieser Formel brennt der leidenschaftliche Haß gegen den entseelenden Rationalismus der Aufklärung.

Das Problem Hülsens ist nun die „Rechtfertigung“ dieser Tatsache des Übels. Es hat mit dem alten Problem der Theodicee nicht nur die Fragestellung, sondern vor allem die Wichtigkeit für die Lebensansicht gemeinsam. So sind die Stellen über den Widerstreit in Hülsens Buch voller Leidenschaft. Auf die Theorie der Philosophiegeschichte angewendet, fragt dieses zentrale Problem nach dem Sinn des andauernden Streits und all der Irrtümer, die in den Augen des 18. Jahrhunderts den Inhalt der Philosophiegeschichte ausmachten.

Die Lösung der Frage bringt Hülsen durch jene eigentümliche Umdrehung zuwege, in der er den methodischen Kernpunkt des Kritizis-

[1] S. 3 ff.

mus sah. Gerade die Tatsache des Widerstreits bezeugt die höhere Bestimmung des Menschen zur Einigkeit und ist sogar das einzige Mittel, den Fortschritt nach diesem Ziel hin herbeizuführen. Alle wollen Wahrheit und sind darin einig, daß der Streit nicht sein soll. Darin liegt der über allen Widerstreit erhabene feste Punkt, an den man sich halten muß. Die Kritik der Tatsache des Widerstreits erweist als Bedingung seiner Möglichkeit, daß Wahrheit und Einigkeit *bestehen.* „Diese erhabene Wahrheit wird um so lauter nur bezeugt, je ernster und nachdrücklicher der Widerstreit der Vernunft wird".[1] „So gewiß ein Widerstreit *ist,* so gewiß soll er auch *nicht* sein: denn er ist nur überhaupt, inwiefern er *nicht sein soll.*" Der Streitende setzt sich den anderen nur darum entgegen, weil er „seine Überzeugung zur Allgemeingültigkeit erheben" will. Es muß also im Widerstreit selbst, „wenn er denkbar sein soll, auch seine Auflösung liegen". Weder Kant noch Reinhold haben sich konsequent genug nach der Möglichkeit der Uneinigkeit gefragt. Der Widerstreit ist selbst ein Widerspruch. Diese Erkenntnis ist die erlösende kritische Tat: mit ihr ist der Widerstreit zu Ende. Das ist „die einzig mögliche Form der Auflösung des großen Problems: über die Möglichkeit eines Einverständnisses in der Philosophie".[2]

Der Irrtum — der mit dem theoretischen Widerstreit zugleich gegeben ist — hat also darin seinen Sinn, daß er sich selbst vernichten und zur Wahrheit durchdringen will. Eine Folgerung führt zu der weiteren Stufe, den Irrtum zum Zustandekommen der Wissenschaft für notwendig zu erklären. Damit erst wird die Theodicee vollendet. Sie ist aus der Fichteschen Lehre vom Bewußtsein herausgeholt: Damit die höhere Reflexion die Einheit der Selbsterkenntnis herbeiführen kann, muß sich das Ich durch ein Nichtich einschränken und spalten lassen. Die Teilung im Ich, der Widerstreit des Nichtichs hat demnach die Funktion, die höhere Einheit zu stiften, durch welche das Ich erst ein volles (selbstbewußtes) Ich wird. Betrachtet man den Widerstreit in dieser Funktion, dann ist nichts Unvernünftiges mehr an ihm; die Vernunft bedarf seiner. Eigentümlich ist, wie weit Hülsen den Begriff des philosophischen Widerstreits ausdehnt: er wird überhaupt identisch mit dem Endlichwerden des absoluten Ich. So wird es möglich, das Fichtesche Wissen, das die Absolutheit wiederherstellen will, als „Reflexion des Widerstreits" zu bezeichnen; als Bewußtmachung des Zu-

[1] Pr. S. 4 ff., 42. [2] S. 141.

sammenhangs aller Handlungsweisen, die vom Widerstreit des Ich und Nichtich produziert werden. Die Reflexion des Widerstreits (die Einsicht in seine Aufgabe und seine Leistung) ist die besprochene kritische Tat. „Im wirklichen Widerstreit ist die Theorie noch gar nicht möglich. Ebenso wenig ist in der Reflexion des Widerstreits ein Widerstreit denkbar. Der Widerstreit ist also relativ und hört auf, wenn er erklärt ist.“[1] Er ist einzig dadurch zu erklären, daß wir „das Problem der Vernunft *vernünftig* fassen lernen.“[2] Es tritt hier die später von Hülsen ausgebaute Ansicht auf, daß in allem, auch im Unvernünftigen, Vernunft herrscht. „Überall offenbart sich nur Ein Wille und Ein Streben, nur ein und derselbe göttliche Keim in uns.“[3] In allem ist menschliche Freiheit; die „kann also nur irren, inwiefern sie sich zu irgend einer Handlung bestimmt, denn nur darin besteht ihre Freiheit“. Irrtum und Widerstreit sind nur „bestimmte“ Handlungen, verendlichtes Ich; und dieses ist eine für das Zustandekommen des absoluten Ich unentbehrliche Stufe.

Darin liegt eine Ansicht von dem Wesen der Vernunft eingeschlossen, die für die Geschichtsphilosophie entscheidend wird: die Vernunft muß, um zu sich selber zu kommen, sich spalten und durch den Widerspruch hindurchgehen. „Darum gab es ein Ziel und darum einen Kampf. Es sollte den Menschen erheben!“ Die Vernunft hat also eine Geschichte. Sie geht von ihrer ursprünglichen, bewußtlosen Einheit zweckvoll über die Stufe des Widerstreits bis zu der höheren dritten Stufe, wo der Widerstreit eingesehen wird, und die Vernunft wieder Einheit ist, nun aber in vollkommnerer Weise. Auf dieser Konzeption beruht die klassische Geschichtsphilosophie. Hülsens Buch macht von ihr die erste Anwendung; nur *scheinbar* auf ein enges Gebiet beschränkt, denn seine Philosophiegeschichte faßt ihr Thema so universal, daß sie von selbst zur Geschichte des Menschen überhaupt wird.

DIE THEORIE DER PHILOSOPHIEGESCHICHTE

Diese Einsichten des transzendentalen Idealismus lassen sich in ihrem Reichtum geschichtsphilosophischer Motive mit den Theorien der Kantianer nicht mehr vergleichen. Als Ziel des geschichtlichen Prozesses steht fest die Einigung des Menschen, gleichbedeutend mit der Vollendung der Wissenschaft, die auch die Kan-

[1] Pr. S. 142. [2] S. 107 Anm. [3] S. 105 Anm.

tianer als regulative Idee vor die Philosophiegeschichte stellten. Weiterhin steht aber auch der Aufbau des Prozesses fest, im Motiv des Widerstreits; und damit ergibt sich ein Zusammenhang, der nicht erst durch die Darstellung zu den Tatsachen hinzugetan wird, sondern der objektiv die Tatsachen selber gruppiert. Diese neue Geschichtsphilosophie kann sich also zutrauen, den Prozeß zu konstruieren, seine Anfänge und aus ihnen den ganzen Verlauf zu erschließen.

Der Anfang des Prozesses ist das *erste Wissen*. Es läßt sich aus der Natur des Wissens heraus rekonstruieren. Überzeugtheit ist der Charakter des Wissens; diese ist eine Tat, ein Sich-aufraffen des Geistes. Mit einem solchen Anstoß von innen heraus muß die Entstehung des ersten Wissens erfolgt sein. Es erscheint demnach als ein erster „Versuch" eines in diesem Akt freien Menschen, Wissen in sich zu stiften. Bei diesem ersten Versuch war es noch fraglich, ob durch ihn irgend einer speziellen Wissenschaft etwas genützt würde — mit Ausnahme der Philosophie, wenn man unter ihr die Wissenschaft von der Möglichkeit des Wissens versteht; denn *diese* Wissenschaft wurde mit dem ersten Versuch wirklich gemacht. Jede solche Anspannung ging aus Freiheit hervor und erwies die Möglichkeit eines freien Tuns, also eines Wissens, durch sein Beispiel. Wollte man an der Tatsächlichkeit eines ersten Versuches zweifeln, so wäre das ein Zweifel gegen alles Wissen; und wie gegen jede Skepsis stände dem eine Peritrope entgegen: auch die skeptische Behauptung wäre ein Versuch zum Wissen.[1]

Die Voraussetzung dieser Thesen ist die Fichtesche Lehre, alles philosophische Wissen sei nur aufzufassen als ein Versuch, dessen Richtigkeit nur vom Tun und von der Folgerichtigkeit abhängt, mit der aus dem ersten Akt weiter gefolgert wird. Die vollendete Wissenschaftslehre ist nichts als ein vollendeter Versuch. Es erklärt sich daraus die Tatsache des Streites, denn es gab in der Philosophie „nur Versuche, insofern man ihre Möglichkeit durch die Wirklichkeit behauptete, folglich jeder schon ein letzter und vollendeter Versuch . . . sein sollte."[2]

Das zeigt einen Weg, die Abfolge der immer neuen und besseren Versuche, aus denen die Philosophiegeschichte bestehen muß, anzugeben. Schon der erste hatte realitätstiftende Kraft — „denn die Freiheit bestimmt durch die vom Objekt bestimmte Vorstellung das Dasein dieses Objekts."[3] Alles was diese erste „Reflexion aus

[1] Pr. S. 10. [2] S. 12. [3] S. 14.

3*

Freiheit" aussagte, „urteilte", war durch dieses Urteil schon existent geworden. Aus diesem ersten Urteil thetischer Natur treibt eine innere Dialektik zu immer vollkommneren Stufen weiter; der absolute Grund, den das erste Urteil statuiert hatte, wurde von diesem ersten A immer höher hinauf verschoben, bis er in das wahrheitstiftende erste Tun selber verlegt war. Alles ist in dem Versuch angelegt: „es ist jenes Urteil der *erste* Schritt, und dieser bedingt notwendig den ganzen empirischen Progressus, bis hin zum Urquell alles unseres Wissens. Darum läßt sich nun der Anfang des Philosophierens aus keinem möglichen Grunde weiter herauf oder herunter setzen. Wir befinden uns in einer Kette, und sind daher genötigt, überall bis auf das erste Glied zurückzugehen."

Das primitivste Urteil war thetisch, setzte ein A als Ding an sich. Es war unvollkommen, denn die Vielheit der Objekte zwang dazu, auch andere Dinge an sich daneben zu setzen und ihre Unterschiedlichkeit schließlich in neuen Urteilen antithetischer Natur zum Bewußtsein zu bringen. Auch diese Antithesen konnten nicht dauernd angenommen werden, ohne daß ihre Vergleichbarkeit, letzten Endes ihre gleiche Abhängigkeit von dem denkenden Subjekt, gesehen wurde. So schloß sich die Kette mit den synthetischen Urteilen. Diese waren ihrer Form nach wieder thetisch und eine vierte Form war nicht mehr möglich. Die Versuche zum Wissen gingen nun „intensiv" von einer Synthese zur nächsthöheren weiter.[1]

Dieser Prozeß gliedert allmählich die Welt der Objekte und bringt „Einheit und Ordnung in das Chaos." Und im selben Maße bringt er die Intensität des Bewußtseins zustande. „Ursprünglich ist das Bewußtsein in jedem einzelnen Urteile nur Ein Bewußtsein, in mehreren und verschiedenen . . . ein mehreres und verschiedenes;" durch die höheren Synthesen werden immer mehr Urteile zusammengefaßt und im selben Bewußtsein gewußt. In jedem Kind entsteht so Einheit des Bewußtseins. Mit dieser Entwicklung des einzelnen fängt die Geschichte der Philosophie an; sie ist in ihrem ersten Stadium eine Genesis des Bewußtseins vom noch nicht vergesellschafteten Menschen. Stillschweigend wird nun von Hülsen die Tatsache der Gesellschaft und der Mitteilung eingeführt und die Voraussetzung gemacht, die Geschichte der Menschheit sei der Geschichte des Individuums parallel. Diese Voraussetzung ist dem 18. Jahrhundert so selbstverständlich, daß sie hier gar nicht besonders ausgesprochen wird. Hülsen erklärt alle Urteile für Philoso-

[1] Pr. S. 19.

pheme; die Genesis des Einzelbewußtseins gehört damit von selbst in die Genesis der menschlichen Vernunft, zu der hier also die Philosophiegeschichte erweitert werden kann. Die ängstlichen Abtrennungen der Kantianer sind damit beseitigt, und dieser Schritt wird sogleich fruchtbar gemacht: er ermöglicht ein philosophisches Verständnis der mythischen Vorstellungen. Die primitiven thetischen Urteile, die jedes A zum Ding an sich, zum Ich machen, ergeben das geschichtliche Faktum, daß die kindliche Vernunft alles personifiziert. „So mußte es sein".[1] Vielheit der äußeren Objekte erklärt dann den Polytheismus; man „setzte notwendig auch ein Heer solcher absoluter Ursachen und subordinierte auch diese wieder unter eine höchste. Daher die Gottheiten der Griechen."[2] Die mythische Zeit wurde also eine notwendige Stufe. Hülsen bewährt hier seine Wolfsche Schulung. „Der Sprach- und Altertumsforscher wird eine geistlose Untersuchung anstellen, wenn er nicht nach diesem notwendigen Gesetz unsers Geistes beobachtet."[1] Freilich ist dieses Verständnis intellektualistisch noch sehr begrenzt: jene Stufe, heißt es, kenne zwischen den letzten Ursachen nur Aggregation, „daher keine Teile durch ein Ganzes, sondern nur ein Ganzes durch Teile."

Wenn durch die Synthesen allmählich Einheit des Bewußtseins geschaffen wurde, so entstand damit im Bewußtsein „systematische Einheit": Systeme. Sie mußten — auch darin liegt Notwendigkeit — in den einzelnen Menschen verschieden ausfallen; denn der Mensch der Geschichte ist in Individuen gespalten: „die Natur schuf ihn aus ihrer Fülle der Verschiedenheit"; in jedem erhielt die „Urteilskraft in ihrer intensiven Erweiterung" ihren „eigenen Spielraum". Aber alle strebten nach dem gleichen Ziel Wissenschaft, sie machten sich gegenseitig ihr Recht streitig, und es gab „mehrere um die Unendlichkeit streitende Unendlichkeiten." An dieser Stelle wird nun die Lehre vom Widerstreit eingeführt: die Gesamtheit der Systeme trägt den Fortschritt, und gerade ihre Gegensätzlichkeit erweist ihre Einheit im gleichen Ziel. So gewiß die Einseitigkeit und der Streit, so gewiß ist der Fortschritt. Die Philosophiegeschichte wird demnach definiert als „die Wissenschaft von der werdenden Wissenschaft"; und ihr Objekt ist einheitlich zu bestimmen als der Widerstreit der Systeme. Die Menschheit nähert sich der Vollendung der Wissenschaft durch „getrenntes Fortschreiten". Jeder einmal eingenommene Ausgangspunkt läßt sich

[1] Pr. S. 20 f. [2] S. 144.

folgerecht entwickeln — jedes System hat seinen Wahrheitsgehalt. Diese tiefe geschichtsphilosophische Einsicht, die bei den Kantianern vorgebildet war, wird abgeschlossen durch den Gedanken, daß alle Systeme letzten Endes in das eine kritische auslaufen müssen. Der Streit ist nur möglich, solange der Ausgangspunkt in ein absolutes Objekt verlegt wird. Wo das am folgerechtesten durchgeführt ist, wächst der Widerstreit der Vernunft aufs höchste, „aber er wird in diesem Augenblick durch sich selbst vernichtet“.[1] Die Vernunft nimmt „den höchsten Sitz selbst ein“, verlegt das Absolute in die Ichheit und erklärt aus ihr die Tatsache des Widerstreits. „Die Geschichte der Philosophie hat also kein Objekt mehr, ist mithin völlig geschlossen und *selbst Wissenschaft.*“

Hieran wird die These geknüpft, Wissenschaft sei das Ziel der Vernunft, diese sei sich daher zugleich selbst ein Ziel; die Vernunft selbst sei Geschichte. „Sie geht von sich aus“ und „kommt wieder zu sich selbst zurück“, „sie beschreibt ihre eigene Sphäre“. Ihrem Wesen nach war sie, noch ehe es Vorstellen und Denken, Erfahrung und Natur gab; sie wollte aber sich selbst Vernunft sein und ein Bewußtsein ihrer Freiheit haben, darum trennte sie sich, „ging aus in das Gebiet des Bewußtseins“ und wurde empirische Vernunft, um als solche zur Wissenschaft fortzuschreiten. „Dahin ging die Anstrengung von Jahrtausenden. Der Mensch als Mann, in dem vollen Gefühle seiner Kräfte, in dem Bewußtsein seiner selbst, war das große Ziel;“ mit diesem Menschen beginnt eine neue Epoche, „die Epoche der Ideen.“[2]

Es bleibt nicht klar, ob Hülsen diese Epoche für gekommen hält. Mit der Einsicht in den Widerstreit hält er zwar die vollendete Wissenschaft für wirklich, andererseits ist Wissen immer nur Versuch und „unendliche Aufgabe“.[1] Der Mensch bleibt immer nur Individuum, naturbedingt, und der freie Mensch „existiert nur in der Idee“. Hülsen hält sich hierin noch ganz an Fichte: „wir erhalten mit dem Erkenntnis unser selbst erst die Aufgabe von dem, was wir alle Ewigkeit zu tun haben werden“.[3] Die Idee der Wissenschaft kann also für erreicht gelten, damit aber noch nicht die Durchführung und die vollständige Bewußtheit selber. Die Idee zwingt dazu, an die Durchführung zu gehen, die aber nie vollendbar ist; und so bleibt die Idee eine ständig neue Aufgabe. Der Widerspruch der hierin enthaltenen ethischen Ansicht mit dem an anderen Stellen beschriebenen kontemplativen Ideal zieht sich durch

[1] Pr. S. 30 Anm. [2] S. 26. [3] S. 165.

das ganze Buch und wird erst in den nächsten Aufsätzen Hülsens beseitigt.

Mit der Einsicht in den Widerstreit ist nun die Darstellung der Philosophiegeschichte möglich und erforderlich. Erstens ist Reinholds Bedingung erfüllt, denn ein zuverlässiger Begriff der Philosophie und Philosophiegeschichte ist gefunden: die Vernunft als Selbsterkenntnis und der beendigte Widerstreit. Die Philosophiegeschichte wird durch diesen apriorischen Zielpunkt, wie die Kantianischen Abhandlungen es forderten, „philosophisch-historisch".[1] Auch „pragmatisch" war sie jetzt im höchsten Sinne: der ganze Verlauf der Geschichte war aus der Analyse des Wissens erschlossen worden, alle Teile standen in einem dialektischen Zusammenhange, der sich aus jener Analyse lückenlos ergab. Der wahrhaft pragmatische Geschichtsschreiber muß nur ein freier Mensch sein, „der im Spiegel der Selbsterkenntnis die ganze Vergangenheit zurückrufen kann," „der in sich selbst die ersten Keime des Daseins bis hin zur gereiften Frucht der Freiheit zu finden weiß". Wenn so die Philosophiegeschichte „aus dem Geiste des Menschen lebendig hervorging", konnte sie Wissenschaft sein, folglich „inneren Zusammenhang und Gewissheit haben". Tennemanns Forderung war erfüllt. Es ergibt sich daraus eine Betrachtung der Geschichte, welche „aus dem Ganzen in die Teile geht"; und da nirgends die Ansicht Grohmanns begegnet, als könne die Philosophiegeschichte des Empirischen entraten, so ist hier der Keim der großartigen Hegelschen Geschichte vorhanden: jener Betrachtungsweise, die ihre Einsicht in die Genesis der Freiheit nur benutzt, um des innersten Sinnes der historischen Fakta, ihrer innersten Tendenz sich verstehend zu bemächtigen.

Die Vereinigung der inneren (apriorischen) Geschichte der Freiheit mit dem Empirischen ist nach Hülsen nötig, weil sich das Allgemeine nicht anders als am Konkreten darstellen läßt.[2] Das führt auf ein Problem, das in Hülsens Denken einen wichtigen Platz einnimmt. Die Stufenfolge der sich entwickelnden Vernunft muß an einzelnen hervorragenden Menschen dargestellt werden, welche „die bestimmten Merkmale des Fortschritts sind". Aber — wie bei Hegel — sollte eigentlich das Individuum aus der Geschichte ausfallen; die Einführung der großen Männer ist „gegen den Zweck der Vernunft". Das Fortschreiten soll ein „gleichförmiges Fortschreiten aller" sein, und wenn durch die Begünstigung der Natur

[1] Pr. S. 26, 27. [2] S. 129 ff.

stets der Stärkere vorantritt“, so widerstrebt das der Gleichheit aller in dem gemeinsamen Ziel „Vernünftigkeit“. Darin liegt denn auch die Lösung des Widerspruchs: die Abtrennung großer Individuen ist nur ein Kunstgriff der Geschichtsdarstellung. In Wahrheit ist der Mensch nie isoliert, „sondern der Mensch ist unter *Menschen*, und kann nie anders gedacht werden“. Die Tätigkeit eines jeden greift in die Tätigkeit aller ein[1]; jedes „Verdienst“ eines einzelnen ist der Gesellschaft und also jedem andern mit verpflichtet. Jeder soll „Anteil an dem Fortschreiten des Ganzen haben“. Die Spaltung in Individuen ist darum „keine Demütigung für die Menschheit“, denn was der einzelne tut, das ist „Erhebung und Verherrlichung der Menschheit überhaupt“. Das ist schon der Grundgedanke von Hülsens Aufsatz von 1799 über die natürliche Gleichheit der Menschen.

Ist mit diesen Erörterungen die Möglichkeit einer Geschichtsdarstellung gesichert, dann gibt es kein „dringenderes Zeitbedürfnis, als sofort eine Geschichte zu versuchen“.[2] Ihre Aufgabe ist Verbreitung der Wahrheit, die höchste Aufgabe überhaupt. Wie alles Fichtesche Wissen muß auch die Philosophiegeschichte Leben werden. Ohne das ist alle Wissenschaft nur Buchstabe; sie soll nicht „einen bloß müßigen Aufenthalt in den vier Wänden des Gelehrten haben“. „Es ist dem freigewordenen Geiste ein durch seine Tätigkeit *notwendiges Streben*, Vernunft zu verbreiten, und also den Menschen zu dem hohen Ideale hinaufzuheben . . .“ Die Philosophiegeschichte ist dabei das sicherste Mittel, sie leitet den Menschen ebenso sicher aus den Einseitigkeiten zum kritischen Standpunkt, als die Geschichte selbst diesen notwendigen Gang getan hat. Neben den Weg der puren Reflexion tritt hier die andere Möglichkeit, durch Nachschaffen der *historischen* Genesis des Bewußtseins auf das erste Wissen zu kommen. Und die Darstellung dieser Geschichte ist — wie die Wissenschaftslehre — ein „Instrument“, das Nachschaffen auch an sich vorzunehmen.[3] So gliedert sich die Philosophiegeschichte in das Wirkungssystem der freien Männer ein und stellt sich als Wirkungsmittel neben Geselligkeit, Hochschulreform und Erziehung.

Es findet sich daneben eine zweite tiefere Auffassung vom Nutzen der Historie: die Vernunft hat zu ihrer Selbsterkenntnis die Philosophiegeschichte nötig. Sie „kann durchaus nicht anders, als in die Vergangenheit zurückzugehen und sich selbst aufzusuchen.“[4] Sie

[1] Pr. S. 129. [2] S. 28. [3] S. 161. [4] S. 166.

besitzt ihre Freiheit „nicht anders als nur durch Reflexion ihres empirischen Progressus".[1] Vernunft ist überhaupt erst vollständig, wenn sie eine Erkenntnis ihrer Geschichte hat.

DIE PRÜFUNG DER PREISFRAGE

Der Hauptteil des Buches (140 von 170 Seiten) wendet diese geschichtsphilosophischen Einsichten auf die Akademieaufgabe an. Die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz waren nun leicht anzugeben: das ist der Zeitraum, wo der Widerstreit eingesehen und die Philosophie zur Wissenschaft erhoben wird.[2] Die Durchführung dieses Gedankens wird mit einer ganz auffälligen Umständlichkeit vorgenommen. Sie ging aus dem Bestreben hervor, die Popularphilosophie in unwiderleglicher Weise zu richten, indem man ihr Verfahren als unethisch nachwies. Die Preisaussetzung wird für Hülsen der Anlaß, mit dem ganzen alten wissenschaftlichen Ethos gründlich abzurechnen. Das geschieht im ersten Teil der Untersuchung, wo die Aufgabe „ihrer Form nach" (in dem Charakter einer Akademieaufgabe) betrachtet wird.

Die Akademie, so argumentiert Hülsen, habe durch ihre Aufgabe Frieden im Streit der Meinungen stiften wollen. Für Hülsen, der den Widerstreit als Quelle alles Übels zu betrachten gewohnt ist, gibt es kein dringenderes Bedürfnis der Zeit als diesen Frieden. Das ganze Buch hindurch zieht sich die Beteuerung seines tiefen Abscheus vor der Streitsucht des Zeitalters der „tiefsten Knechtschaft". Der Kern des Widerstands gegen die Einheit des neuen Menschentums schien sich in der Streitsucht zu dokumentieren. Am ärgerlichsten ist ihm der Zank der Nachbeter Kants mit den alten Schulen und untereinander. Es offenbarte sich darin, daß das Zeitalter die Mission des erlösenden Kritizismus durchaus nicht begreifen wollte. In diesem Zeitraum, „dem kein einziger der ganzen Vergangenheit, selbst nicht der glänzendste der griechischen Philosophie, an aufgebotenen Kräften und sichtbarem Erfolge gleichgesetzt werden kann",[3] hat die Unmoral des Dogmatismus ihren Höhepunkt erreicht. Jeder neue Versuch, dem Zank ein Ende zu machen, ist „nur ein Öl im Feuer", so daß schließlich „der böse Wille und der ungesunde Verstand ein Erklärungsgrund der gegenseitigen Hartnäckigkeit wird". Der Kritizismus konnte dagegen vorerst garnicht aufkommen. Er wurde allgemein mißverstanden. Man hielt sich nicht an den kritischen Geist, sondern an den Buch-

[1] Pr. S. 33. [2] S. 166. [3] S. 76.

staben Kants: die Macht des Buchstabens hat sich „noch nirgends so mächtig und nachhaltig bewiesen, als gerade in der Periode der kritischen Philosophie". Die Theorien, „die der Buchstabe der Kritik erzeugte, übertreffen an Dogmatismus alles, was die Geschichte der Philosophie uns aufzustellen vermag".[1] Verächtlich kehrt sich Hülsen gegen die Kommentatoren, die „die Vernunft in alphabetische Wörterbücher bringen" [2]: statt sich selbst zu überzeugen, suchen sie herauszubringen, was Kants Worte besagen wollen. In diesem Verhältnis zu Kant äußert sich das stolze Gefühl der philosophischen Selbständigkeit, der Durchdringung von Wissenschaft und Leben, das Fichte seinen Anhängern vermittelte. „Was man uns in Büchern aufstellt, ist nie Philosophie und nie Wissenschaft, sondern nur eines von den vielen Mitteln, welche die Freiheit versucht, um den lebendigen Menschen zu erwecken und sich selbst sichtbar zu machen".[3] „Meine Philosophie ist kein Buch"[4] und „auf Bücher mich berufen, wird nur das Ende meiner Philosophie sein. Wer nicht so denkt, der denkt anders von der Wahrheit, und er denkt, nach meiner Überzeugung, selbst noch gar nicht".[5] Nur mit Geist kann man in Geist eindringen.[6] Um Kant nachzufolgen, muß man also einen kritischen Geist in sich pflanzen, sich aber um Kants Durchführung gar nicht kümmern. Zumal Kant selber diesen Geist „noch gar sehr hinter einem Buchstaben verbarg." Kants Durchführung ist „unverständlich"; und für eine Philosophie, die alle Wissenschaft nur als Versuch sich selbst zu „verstehen" auffaßt, ist „unverständlich" mit falsch gleichbedeutend. Wie die Fichtesche steht auch Hülsens Kantinterpretation auf der Voraussetzung, man könne einen Autor besser verstehen, als dieser sich selbst.[7] Sie ist ein Ausdruck für die Autonomie des Gelehrten.

An diesem strengen Begriff vom Gelehrten gemessen, ist das Verfahren der Akademie in jeder Beziehung widerspruchsvoll. Ihre Aufgabe kann nicht Frieden stiften, und also auch nicht unbestreitbar gelöst werden, solange noch die Ära des Streits herrscht. Wäre aber der Friede da, dann wäre die ganze Akademie überflüssig und der Gedanke einer Preisaufgabe eine unmoralische Handlung. Denn nun wäre die Stufe der Wissenschaft erreicht, „wo jeder sein eigener Richter" ist. Ein „Institut, wo die Mündigkeit dekretiert wird", hat dann keinen Sinn; „Sprüche berühmter Männer" besagen nichts mehr. Als Gipfel der Verkommenheit erscheint die Verleihung

[1] Pr. S. 38. [2] Pop. S. 102. [3] Pr. S. 166. [4] S. IX. [5] S. 210. [6] S. 176. [7] Vgl. Fichte, Bestimmung des Gelehrten, in Anwendung auf Rousseau. S. W. VI, 337.

eines Preises, der die Wahrheit festsetzen will „durch ein Gutachten“.[1] Solche Bevormundung „müßte doch das Zeitalter für eine Schande halten, dem ein Blick in das Reich der freien Geister vergönnt wurde“. Die Akademien „und alle ihr ähnliche Anstalten sind das Werk einer Zeit, die in sich selbst zurückkehrt“, die neuen Menschen sollten sich „in eine höhere Sphäre schwingen“. Durch diese Töne, als Absage an das Bevormundungssystem der merkantilistischen Zeit, als Verkündigung eines neuen Gelehrtenideals hat dieser Teil von Hülsens Buch gewirkt.[2]

Ein Abschnitt, der die Aufgaben des Gelehrten deduziert, gibt dann erst die letzte Begründung der neuen Selbstmacht des Gelehrten. Die unendliche Fichtesche Aufgabe erstrebt die Totalität und wird wie das Ich ewig vom Nichtich eingeschränkt. Sie zerlegt sich damit in eine unendliche Kette von Teilaufgaben, deren Aufeinanderfolge ganz eindeutig bestimmt ist. Jede, die ein moralischer Mensch auf sich nimmt, ist zu dieser Zeit und an dieser Stelle für den Denker unabweisbar. Der Forscher muß sich von dieser inneren Unabweisbarkeit leiten lassen, oder er verliert seine Freiheit. Diese Ansicht ist nur eine Folgerung aus der Geschichtsphilosophie, wo auch die Abfolge der Probleme und Lösungen von einer zwingenden Dialektik beherrscht wird. Zwei wichtige Einsichten schließen sich daran: erstens geschieht jede Teilhandlung in der Kette immer so, als ob mit ihr die ganze Unendlichkeit der menschlichen Aufgabe auf einmal erobert werden könnte. Um alle Folgen unbekümmert sucht die einzelne Tat das jeweils als Endziel Erkannte zu verwirklichen. Und nur weil dann faktisch das nächste Glied doch nicht das Endziel ist, geht das Streben weiter. Es offenbart sich darin ein starkes sittliches Bewußtsein, dem jene Ansicht von der Notwendigkeit der Gelehrtenaufgaben entstammt.

Eine zweite mögliche Folgerung aus der Lehre von den notwendigen Teilaufgaben wäre die: die Unendlichkeit der ganzen Aufgabe jedem Gliede der Kette als immanent zu denken, weil sie bei der Produktion jedes einzelnen Gliedes als Zielpunkt gegenwärtig ist. Diese Erweiterung macht erst der spätere Hülsen, sie wird jetzt nur angemerkt, weil eine Hauptkategorie in Hülsens Denken hier ihren Ursprung hat.

Im zweiten Teil des Buches untersucht Hülsen die Aufgabe „ihrem Gehalte nach“: ob sie im gegenwärtigen Stadium der Geschichte eine von den unabweisbaren Gelehrtenaufgaben sei. Sie muß zu

[1] Pr. S. 68 ff. [2] Vgl. Steffens V, 273 f.

diesem Zwecke auf die Grundlage der Gewißheitsbegründung überhaupt zurückgeführt werden. Die Preisfrage ist gelöst, wenn die Philosophie zum Wissen gekommen ist; als Erweis für die Lösbarkeit ist also eine Deduktion des Wissens erforderlich. Es gelingt Hülsen nur mit großem Aufwand von spitzfindiger und ganz unfruchtbarer Spekulation, die Ableitung der Fichteschen Lehre vom Wissen mit seiner speziellen Frage zu verknüpfen. Es läuft darauf hinaus, daß zwei Bedingungen erfüllt sein müssen, wenn die Aufgabe gelöst werden soll: es muß erstens eine „im Progressus befindliche Metaphysik", eine „werdende Wissenschaft" vorhanden sein. Daß dies der Fall ist, ergab die Tatsache des Widerstreits und die Geschichtsphilosophie. Und es muß zweitens die gegenwärtige Stufe dieser werdenden Philosophie eine Erkenntnis von sich selbst haben, d. h. Wissenschaft geworden sein. Ob das nun eingetreten ist, darüber kann nicht geredet werden, weil diese Tatsache auf einem Entschluß beruht, über den jeder nur sich selbst Rechenschaft ablegt. Als äußeres Anzeichen, daß die Stufe erreicht ist, kann jedoch „die Wissenschaftslehre des Herrn Professor Fichte in Jena" gelten: in ihr gibt sich die Vernunft eine vollständige Erklärung ihres Wesens. Der Gegenwart bleibt die Aufgabe, auch für andere die Philosophie zur Wissenschaft zu machen. Der Buchstabe dient als Instrument dieser „Operation"; vor allem eine Darstellung der Philosophiegeschichte, die noch zu schreiben ist, und die Hülsen selber durch eine Geschichte der kritischen Philosophie beginnen wollte.[1]

Man kann in der weitläufigen Erörterung der Preisfrage schon einen Anfang zur Ausführung dieses Planes sehen. Das ist der tiefere Grund, warum Hülsen die Erörterung in solcher Umständlichkeit vorgenommen hat. In dieser Hülsenschen Geschichtsschreibung wäre die Darstellung der Probleme überall mit einer Prüfung verknüpft gewesen. Prüfung hätte immer zugleich eine Lösung im Geiste der kritischen (prüfenden) Philosophie bedeutet. Diese Prämisse, daß Prüfung eines Problems mit seiner Lösung gleichbedeutend sei, liegt dem ganzen Hülsenschen Buch zugrunde. Und die kritische Lösung der Preisaufgabe ist zugleich die historische Behandlung des Stoffes. So hätte Hülsens Geschichtsdarstellung immer das dialektische Hervortreten des „einzigmöglichen Standpunktes" zum Thema gehabt: es besteht hier schon die Neigung, wie im Hegelschen System Geschichtsphilosophie mit Ge-

[1] Pr. S. 167.

schichte und systematischer Wissenschaft eins werden zu lassen. In einer Rezension zu S. Becks Hauptschrift, die Hülsen seinem Buche angehängt hat, kommt das noch einmal recht deutlich zum Ausdruck. Beck ist ein Kapitel aus der geplanten Geschichte: wieder in der Form einer Prüfung (als Rezension) abgehandelt. Als Verstehen gibt diese Fichtesche Geschichtsphilosophie ein Verfahren aus, die „Irrtümer" der Quelle zu erwähnen, aber sofort zu berichtigen, und so immer die eine Wahrheit heraustreten zu lassen. Die nachkantische Philosophie wird ein Bemühen, Kant zu verstehen, und das heißt, von neuem das kritische System durchzuführen suchen. Geschichtsdarstellung, Rezension und Kritik der Quelle gehen ineinander über: Hülsens Rezension weist Punkt für Punkt nach, wie Beck hätte verfahren müssen, um auf den Standpunkt der Ichheit zu kommen.

Es zeigt sich in alledem die Intensität, mit der Fichtes Schüler den Kern der Fichteschen Denkart ergriffen: das reine Ethos des Wahrheitssuchenden.

QUELLEN UND BÜCHER

I. DARSTELLUNGEN AUS NEUERER ZEIT

Über Hülsen handeln:

Rudolf Haym, Die Romantische Schule. Berlin 1870.
K. Obenauer, August Ludwig Hülsen. Seine Schriften und seine Beziehungen zur Romantik. Münchner Diss. 1910.
W. Schmidt, Fichte und die älteren Romantiker. Grenzboten 1912, Heft 1 u. 2.

Gelegentlich erwähnen ihn:

Wilhelm Dilthey: Leben Schleiermachers I. Berlin 1870. Die Jugendgeschichte Hegels (Abh. der Berliner Akad. phil.-hist. Klasse. 1905).
O. F. Walzel: Deutsche Romantik. Leipzig 1908.

Über Berger handeln:

J. Ed. Erdmann: Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der Gesch. der Philos. 1853, III, 2; § 42.
J. Gehring: Die Religionsphilosophie J. E. v. Bergers. Erl. Diss. 1897.

II. DOKUMENTE ÜBER DEN KREIS DER FREIEN MÄNNER

A. UNGEDRUCKTES:

Ein wichtiger Teil des Materials ist durch den Druck noch nicht zugänglich. Es standen mir aber Handschriften der Hamburger Stadtbibl., der Dresdener Kgl. Bibl., vor allem aber der Nachlaß des Bremer Bürgermeisters J. Smidt (aufbewahrt im Bremer Staatsarchiv) zur Durchsicht offen. Den Bibliotheksverwaltungen, vor allem den Smidtschen Erben, bin ich zu großem Dank verpflichtet. Die Briefe Hülsens an Schleiermacher, die dem Berliner Literatur-Archiv gehören, durfte ich leider nur nach fremden Exzerpten benutzen; um die Erlaubnis der Veröffentlichung habe ich vergeblich nachgesucht. Es hätte sonst hier die vollständige Sammlung der mir bekannten Briefe Hülsens gegeben werden können. Von dem zugänglichen handschriftlichen Material wurde benutzt:

1. Briefe Hülsens an A. W. Schlegel (I—XI) und Sophie Bernhardi (XII), abgedruckt S. 96 ff. mit gütiger Erlaubnis der Dresdener Königl. Bibl.
2. 6 Briefe Hülsens an Schleiermacher vom 2. Nov. 1799—5. Jan. 1802. Nach Exzerpten der im Lit.-Archiv befindlichen Originale.
3. 4 Briefe Bergers an Gries vom 6. Febr. 1800, 20. April 1814, 3. Nov. 1816, 21. Nov. 1830. (hs Hamburger Stadtb., Campesche Autographen).
4. 14 Briefe Bergers an Smidt vom 9. Mai 1795—29. Sept. 1803 (Smidts Nachlaß).
5. Ferner aus Smidts Nachlaß:

Smidts Tagebücher von 1794, 1795, 1797.

„Correspondenz mit Verschiedenen", darin Briefe von Fichte, Fichtes Frau, Treviranus, von den freien Männern Horn, Köppen, Böhlendorff, Lepique, Pesarovius, Reimers, Spiegel, Thulesius an Smidt,
von Smidt an Treviranus und Böhlendorff,
von Böhlendorff an Spiegel u. a.

6. Ferner aus den Campeschen Autographen:

Briefe von und an Gries, von Rist, lose Blätter von Rist und Herbart aus der Jenaer Zeit.

7. Konstitutionsakte der literarischen Gesellschaft, Jenaer Univ.-Amt (A A Loc II, Fach 105, No. 1334).

B. GEDRUCKTES:

Rists Lebenserinnerungen, herausg. v. G. Poel, 2 Bände. Gotha 1880.
Ratjen, Bergers Leben. Mit Andeutungen und Erinnerungen von J. R(ist). Altona 1835.
Aus dem Leben von J. D. Gries. 1855 (anonym, von E. Campe).
Johann Smidt, ein Gedenkbuch. Bremen 1873.
v. Bippen, Aus Smidts Jugendzeit. Bremisches Jahrbuch 22 (1909).
Joh. Rud. Fischer von Bern und seine Beziehungen zu Pestalozzi, von Rud. Steck. Bern 1907.
Kehrbach. Herbarts Sämtl. Werke. Band I.
Zimmermann, Ungedruckte Briefe von und an Herbart. Wien 1877.
Ziller, Herbartische Reliquien. 1871.
Briefe an Fouqué. Berlin 1848.
Lebensgeschichte des Barons Fr. de la Motte-Fouqué. Aufgezeichnet von ihm selbst. Halle 1840.
Meusel, Gelehrtes Teutschland IX, 635.
H. Steffens, Was ich erlebte. 10 Bände. Breslau 1840—46.
K. L. Reinholds Leben und literar. Wirken. Jena 1825.
J. G. Fichtes Leben und literar. Briefwechsel, von J. H. Fichte. II. Aufl. 1862.
Schellings Leben, in Briefen. Leipzig 1869.
Aus Schleiermachers Leben, in Briefen. 4 Bände, herg. von W. Dilthey. Berlin 1858.
Fr. Schlegels Briefe an seinen Bruder Wilhelm, herg. von O. F. Walzel. Berlin 1890.
Caroline. 2 Bände, herg. von Waitz. Leipzig 1871.
Novalis' Briefwechsel, herg. von Raich. Mainz 1880.

Teutscher Merkur, herg. von Wieland. Juni 1793: „die Gesellschaft der freien Männer". April 1794: „Über gesellschaftliches Vergnügen".
Mnemosyne, eine Zeitschrift (herg. v. Berger.) Altona 1800 (cit. Mnem.)

DIE SCHRIFTEN HÜLSENS:

1. Prüfung der von der Akad. der Wiss. zu Berlin aufgestellten Preisfrage: Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolff für Progressen gemacht? Altona 1796. (cit. Pr.).
2. Briefe über Popularität in der Philosophie. Philos. Journal 1797, Bd. VII, 1. (cit. Pop.)
3. Über den Bildungstrieb. Philos. Journal 1798. Bd. IX, 2. (cit. Bi.)

4. Über die natürliche Gleichheit der Menschen. Athenäum II, 1. 1799. (cit. Nat. Gl.)
5. Naturbetrachtungen auf einer Reise durch die Schweiz. Athenäum. III, 1. 1800. (cit. Naturbetr.)
6. Philosophische Fragmente aus Hülsens liter. Nachlaß. Vorwort von Fouqué. Allg. Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, hrsg. von Schelling, I. 1813. (cit. Nachlaßfragm.)

Von Schriften Bergers (teils selten; mir zugänglich durch die Univ.-Bibl. Kiel).

Über das Gesindewesen, 1794.
Die Angelegenheiten des Tages, dänisch 1794, deutsch 1795, 2. Aufl. 1796.
„Über die vorhergehenden Bedingungen einer verbesserten Nationalerziehung", dän. Minerva, April 1795; deutsch im „Genius der Zeit", herg. von A. Hennigs, VI, 2. S. 266—318.
„Briefe über die Natur"; „der Dichter (Kriton und Phanias)"; „Geist und Schrift"; Gedichte („Lebensmut"), sämtlich in der Mnemosyne 1800.
Die Harmonien des Weltalls. Altona 1808.
„Über Volkseigentümlichkeit". Kieler Blätter 1816.
Grundzüge zur Wissenschaft. 4 Bände. Altona 1817—1827.

Von Schriften Smidts:

Beiträge zum „Hanseatischen Magazin". Bremen 1799, 1800.
Beiträge zur Förderung des Gemeinsinns. Bremen 1831.[1]

[1] Nicht benutzen konnte ich die für 1913 angezeigten Herbartregesten von Fritzsche.

LEBENSLAUF

Ich bin als Sohn des Bahnverwalters Hugo Flitner am 20. August 1889 in Berka a. d. Ilm geboren, besuchte erst die Volksschule und dann das Realgymnasium in Weimar und studierte von Ostern 1909 ab in München und Jena. Ich besuchte Übungen und Vorlesungen der Herren Professor Dr. Bauch, Cartellieri, Eucken, v. Heigel, Leitzmann, v. d. Leyen, Lietzmann, Theodor Lipps, Michels, Schücking und Weinel. Herbst 1912 promovierte ich mit der vorliegenden Arbeit. Ich wurde zur Behandlung des Themas durch Herrn Privatdozent Dr. Nohl in Jena veranlaßt, dem ich überhaupt die reichsten Anregungen verdanke. Ich habe Herrn Dr. Nohl gebeten, als einen Ausdruck meiner Dankbarkeit die Widmung dieser Schrift anzunehmen.

Willy Flitner.

INHALT